جورج طرابيشي

هرطقات

عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية







هرطقات 24/07/339

من مؤلفات جورج طرابيشي عن دار الساقي

- **من النهضة إلى الردّة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة**، دار الساقي، ٢٠٠٠.
- **نظرية العقل: نقد نقد العقل العربي (١)**، طبعة ثانية، دار الساقي، ١٩٩٩.
- **إشكاليات العقل العربي: نقد نقد العقل العربي (٢)**، دار الساقي، ١٩٩٨.
- **وحدة العقل العربي الإسلامي: نقد نقد العقل العربي (٣)**، دار الساقي، ٢٠٠٢.
- **مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام**، دار الساقي، ١٩٩٨.
- **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة** (طبعة ثانية)، دار الساقي، ٢٠٠٦.

باللغة الإنكليزية:

- **Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal El-Saadawi,** Saqi Books, 1989.

* * *

عن دار بترا

- **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي**، دار بترا، دمشق.
- **ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي**، دار بترا، دمشق.

تصميم الغلاف: أوريدا منيمنة

جورج طرابيشي

هرطقات

عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية


رابطة العقلانيين العرب



الطبعة الأولى ٢٠٠٦

ISBN 1-85516-787-5

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

رابطة العقلانيين العرب
e-mail: arab.rationalists@wanadoo.fr

المحتويات

تقديم

«ليست الكثرة من أمارات الحق،
ولا القلة من علامات الباطل»

القاضي عبد الجبار المعتزلي

تندرج المقالات المجموعة بين دفّتي هذا الكتاب في عداد ما درجت العادة على تسميته بـ «حصاد العمر». ففي لحظة بعينها من الحياة، وتوقعاً للرحيل، يجد الكاتب نفسه منساقاً إلى الرجوع إلى «دفاتره العتيقة»، كما يُقال أيضاً، ليعدم منها ما يعتقد أنه لا خسارة بإعدامه، ويستبقي منها ما هو جدير بأن يبقى من بعده، ولو لأجل معلوم بدوره.

وقد تأتّى لي أن ألاحظ أن بعضاً من هذه المقالات التي استبقيتها ـ وكم كنت أتمنى لو أنها كلها كذلك ـ تخرج في مضمونها عن الدروب المطروقة، بل تكاد تكون أقرب إلى الهرطقة. والهرطقة في اللاهوت المسيحي ترادفها البدعة في الفقه وعلم الكلام الإسلاميين. وربما ههنا تحديداً تكمن مفارقة الشرط الوجودي والمهني معاً للكاتب. فمهما يكن من حرصه على الانتماء بضميره إلى أهل الجماعة، فلا خيار له إلا أن ينتمي بقلمه إلى أهل البدعة. هذا إن كان حريصاً على أن يرقى، في نظر نفسه على الأقل، إلى مصاف كاتب مبدع. وهل من الصدفة أصلاً أن يكون المصدر الاشتقاقي للبدعة والإبداع في اللغة العربية واحداً؟

وعلى أي حال، فإن الهرطقة تبقى أحد السبل القليلة المتاحة للمقاومة ـ أو على أقل تقدير للوقاية ـ في زماننا هذا، الذي هو زمان سيادة الأصوليات والارتداد العربي ـ والإسلامي بشكل عام ـ نحو قرون وسطى جديدة.

ج.ط

باريس ١/١/٢٠٠٦

إشكاليات الديموقراطية
في العالم العربي

لا بدَّ أولاً من إيضاح دلالي. فالحديث عن **إشكاليات** الديموقراطية في العالم العربي لا يرادف الحديث عن **مشكلاتها**. فالمشكلة هي بالتعريف كل مسألة يمكن الإجابة عنها، بعد الدرس والتقصي، بطريقة علمية أو برهانية. ولكن الإشكالية بالمقابل هي كل مسألة أو مجموعة مسائل تكتنف الإجابة عنها صعوبات وتبدو قابلة لأجوبة متعددة، بل متناقضة، هذا إن لم تستوجب أصلاً تعليق الحكم بانتظار توفر شروط أفضل للإجابة، سواء أمن منظور وضوح الرؤية لمضمون الإشكالية، أم من منظور تقدم وسائل المعرفة، أم من منظور تطور الممارسة التاريخية التي من شأنها أن تسهِّل ما كان يبدو معقداً أو أن تحل عملياً ما كان يبدو غير قابل للحل نظرياً. باختصار، لنقل إن الإشكالية، بخلاف المشكلة، لا تتحرى عن جواب، وكم بالأولى عن جواب يقيني، بقدر ما تُعنى بصياغة السؤال وبسَوْقه إلى مجال الوعي وبالتحريض على البحث عن جواب، أو أجوبة، عنه.

في الساحة الثقافية العربية ـ ودعْكَ من السياسية ـ يلوح أن واحدة من أكثر الإشكاليات إلحاحاً اليوم هي إشكالية الديموقراطية. والتوكيد على الطابع الإشكالي يجد تبريره هنا في كون الديموقراطية يُرْفَع شعارها ويتم الترويج لها في العالم العربي اليوم كما لو أنها **أيديولوجيا خلاصية جديدة**. فالعرب ـ أو مثقفوهم بالأولى ـ يراهنون اليوم على **الديموقراطية** مثلما راهنوا في الأمس على **الاشتراكية**، وقبل الأمس على **الوحدة**. ففي مواجهة تحدي التخلف وذل الجرح النرجسي الذي ما زال ينزف بلا التئام منذ اكتشاف واقعة التقدم الغربي، وبغزارة متزايدة طرداً مع تعمُّق

الهوة التي تفصل المجتمعات العربية عن المجتمعات المنتجة للحداثة والمستقبلة لها على السواء، تمّ تحويل الديموقراطية في المخيال العربي، بعد فشل الأيديولوجيات القومية واليسارية الثورية، إلى كلمة «سمْسم» بديلة لفتح مغارة الحداثة المستغلقة ولتحقيق نقلة عجائبية، بلا مجهود ولا كلفة ولا زمن، من واقع التأخر إلى مثال التقدم.

ضداً على منطق المعجزة، المباطن لزوماً لكل أيديولوجيا خلاصية، نصوغ ـ ونطوِّر صياغة[1] ـ الإشكاليات التالية حول المسألة الديموقراطية في العالم العربي.

أولاً ـ إشكالية المفتاح والتاج

هل الديموقراطية هي المفتاح السحري الذي نفتح به جميع الأبواب المقفلة، أم أن الديموقراطية هي، على العكس من ذلك، التاج الذي يتوِّج التطور العضوي للمجتمع المعني وينهض مقياساً على مستوى تطوره؟

بعبارة أخرى: هل الديموقراطية شرط مسبق أم هي أيضاً نتيجة وحصيلة لتطور مجتمع بعينه؟

وبديهي أنه لا يمكن في أية سيرورة تاريخية عضوية ـ والديموقراطية سيرورة من هذا القبيل ـ فصل الشرط عن النتيجة، والنتيجة عن الشرط. ولكن النظرة الأيديولوجية الخلاصية، التي تجعل من الديموقراطية مفتاحاً فاتحاً لجميع الأبواب، تفسخ العلاقة الجدلية ما بين الشرط والنتيجة، وتؤسس الأول ـ وهنا الديموقراطية ـ في نصاب **الشرط المسبق** المطلق. فالديموقراطية تعمل، من منظور الأيديولوجيا الخلاصية، كمطلق. فهي الشرط السابق لكل نتيجة لاحقة. بدونها لا شيء، وبها كل شيء. وكدواء لجميع الأدواء، فإنه لا يجري أبداً التفكير في أن الديموقراطية قد لاتكون قابلة، حتى كترياق، لأن يتحملها الجسم المريض. وحتى إذا افترضناها ترياقاً عميم النفع في إطلاق الأحوال، فليس ينبغي أن يغيب عنا أن الديموقراطية تحمل معها عذاباتها. وقد كانت ممارسة الديموقراطية حتى في مسقط رأسها ـ وفي لحظات بعينها من تاريخ أوروبا الغربية كما في بقع بعينها من جغرافيتها ـ ممارسة

(١) قياساً على بعض ما كتبناه في كتابنا: في ثقافة الديموقراطية، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨.

جديرة بالوصف بأنها جهنمية أكثر منها فردوسية. وقد نستطيع هنا الاستشهاد بالديموقراطية الأميركية في عهد المكارثية، وبالديموقراطية الفرنسية في عهد الجمهورية الرابعة، وبالديموقراطية الإيطالية في عهد استئثار الديموقراطيين المسيحيين بالسلطة. ويكفي اليوم أن نجيل النظر في ما يجري في روسيا لنعرف أن الديموقراطية قد تكون هي نفسها حاملة لأمراض جديدة إذا ما طبقت بطريقة ميكانيكية وأنزلت إلى مسرح المجتمع المعني بمثل الآلية الخارجية والفوقية التي كانت تنزل بها الآلهة إلى خشبة المسرح اليوناني: Deus Ex Machina.

ثانياً ـ إشكالية الثمرة والبذرة

هل الديموقراطية ثمرة يانعة برسم القطف أم هي أيضاً بذرة برسم الزرع؟

بالطبع، هذه إشكالية غير مستقلة عن سابقتها، بل هي تُطوِّرها في اتجاه اقتصاد العمل والإنتاج. إذ إن مجرد قولنا بأن الديموقراطية بذرة قبل أن تكون ثمرة، فهذا معناه أنها تحتاج، حتى تنمو وتونع، إلى جهد، إلى عمل، إلى شغل في النفس وفي تربة المجتمع. وقد يكون كمّ الجهد المطلوب مضاعفاً عندما يتم استزراع بذرة الديموقراطية بالمثاقفة[٢]. فعندما تستزرع بذرة الديموقراطية في غير تربتها الأصلية فإنها تكون ـ ما لم يضاعف كمّ مجهود الرعاية ـ أسرع إلى الموات أو للتحول إلى عشب سام.

وليس من الصعب أن ندرك ما الذنب الذي تقترفه الأيديولوجيا الخلاصية عندما تجعل من الديموقراطية، لا ثمرة يانعة برسم القطف فحسب، بل ترأرئ بها أيضاً للمعذبين في الأرض العربية كما لو أنها فاكهة الجنة. فالخطيئة هنا هي خطيئة «اقتصاد المعجزة». خطيئة التصور بأن الديموقراطية لا تقتضي جهداً، بل تعفي من الجهد. خطيئة التوهم بأن المجتمعات العربية ستستيقظ ذات يوم فجأة مع الديموقراطية، وبالديموقراطية، لتجد نفسها وقد نفضت عنها رداء التشرذم والتخلف، وانتشلت نفسها من هوة الفوات الحضاري المتعمقة، وانتقلت إلى مقدمة

(٢) لا يغيب عنا هنا وحدة المصدر الاشتقاقي Acculturation الذي يؤسس علاقة ترادفية ما بين فعلي الاستزراع والمثاقفة.

المجتمعات المتقدمة. وبديهي أننا لا نماري في أن الديموقراطية شرط من شروط الإقلاع، ولكنه شرط لازم من غير أن يكون كافياً. بل إن هذا الشرط هو نفسه مشروط، وهذا ما يقودنا إلى ثالثة إشكاليات الديموقراطية.

ثالثاً: إشكالية مفتاح المفتاح

قبل أن تكون الديموقراطية مفتاحاً لجميع الأبواب الأخرى، فإنها هي نفسها بحاجة إلى مفتاح، ولعل بابها لا ينفتح إلا بعد أن تكون سائر الأبواب الأخرى قد فتحت ـ أو بالتواقت معها على الأقل. وهذا التأكيد على **مشروطية** الديموقراطية لا يلغي دورها الفاعل كشرط من شروط الإقلاع، ولكنه يلغي توظيفها كمفتاح سحري لتحقيق معجزة النقلة الفجائية من واقع التأخر إلى مثال التقدم. وبدون أن نخوض في جميع أوجه مشروطية الديموقراطية، نتوقّف عند واحد منها يبدو لنا أنه الأكثر غياباً عن الوعي العربي. ونعني به شرط **الحامل الاجتماعي للديموقراطية**.

فرغم الأصول اليونانية للاسم ولبعض آليات الممارسة، فإن الديموقراطية ـ ونعني حصراً الديموقراطية التمثيلية ـ هي من **اختراع الحداثة**، ومن اختراع الطبقة الصانعة للحداثة، أي **البورجوازية**. وبدون أن ندعي إجراء حصر للتجارب التاريخية، نستطيع أن نقول في شبه يقين **إنّ الديموقراطية، وإنْ لم تتواجد حيثما تواجدت البورجوازية، فإنها تغيب حيثما غابت**. ونحن هنا بإزاء قانون، إن لم يكن بالمعنى الطبيعي، فبكل تأكيد بالمعنى التاريخي. ومن خلال استعراض الأمثلة التاريخية لتجارب الاشتراكية السوفياتية والعالمثالثية، لنا أن نحكم بأن جميع المحاولات لبناء ديموقراطية في ظل تغييب البورجوازية قد باءت بالفشل. وبما أن الماركسية هي صاحبة اليد الطولى في إفقاد البورجوازية اعتبارها التاريخي، فلنستعن إذاً بمعجم الماركسية لنقول إن البورجوازية هي **الحامل الطبيعي** للديموقراطية، وبانعدامه تنعدم. وعلى هذا المستوى تحديداً، ينبغي أن نبحث عن سر **المأزق الديموقراطي** في العالم العربي. فبراعم الديموقراطية عرفت تفتحاً أول غداة الاستقلالات الوطنية العربية يوم كانت البورجوازية، البرعمية هي الأخرى، لا تزال فاعلة تاريخياً. ولكن سلسلة الثورات الوطنية والانقلابات العسكرية القومية واليسارية التي عمّت معظم الأقطار العربية **حفرت بضربة معول واحدة قبر الديموقراطية وقبر البورجوازية معاً**. وحتى بعد

أن انكشفت عورة الأنظمة الانقلابية وثبت عجزها التام عن ردم هوة الفوات الحضاري ـ وهو الوعد الذي أقامت عليه مشروعيتها ـ فإن أيديولوجيا عداء البورجوازية لا تزال هي السائدة في أوساط الديموقراطيين العرب الجدد الذين عادوا يكتشفون فضيلة الديموقراطية بعد خيبة الأمل المريرة بالثورات والأيديولوجيات الثورية الحارقة للمراحل، وتحديداً منها المرحلة البورجوازية الديموقراطية. ولسنا نتجاهل هنا كل النقد والهجاء الأيديولوجيين اللذين طالا البورجوازية العربية لتبرير إخراجها من مسرح التاريخ. وقد لا نماري حتى في صحة توصيفها بأنها بورجوازية خرعة، مقاوِلة، تابعة، متحدِّرة من صلب الإقطاع وغير قاطعة معه بموجب النموذج المتوهم عن البورجوازية الأوروبية. ولكن مع ذلك كله، فإننا لا نتحرج من التأكيد بأنه بدون هذه البورجوازية، على علاّتها، ليس لعنقاء الديموقراطية أن تنبعث من رمادها في المجتمعات العربية التي أحرقت فيها مرحلتها. وما لم يُردّ إلى البورجوازية اعتبارها الأيديولوجي كحامل اجتماعي للديموقراطية، وما لم يوضع حصانها من جديد أمام عربة الديموقراطية، فإن عجلات هذه العربة ستظل تدور حول محور من الفراغ، وسيظل المأزق الديموقراطي يعيد إنتاج نفسه إلى ما لا نهاية في المجتمعات العربية المعنية.

بل قد نستطيع الذهاب إلى أبعد من ذلك لنقول إن المجتمعات العربية تدفع اليوم غالياً ثمن تغييب البورجوازية وإفقادها اعتبارها الأيديولوجي، ليس فقط على شكل أنظمة سلطوية فوقية تنزع إلى تأبيد نفسها في «جمهوريات وراثية»، بل كذلك على شكل حركات شعبية تحتية، واعدة أو منذرة بشموليات من نوع جديد وأكثر جذرية بما لا يقاس في القطع مع الديموقراطية وقيم الحداثة. ففي ظل غياب البديل البورجوازي، فإن المعارضة الشعبية للدكتاتوريات القائمة لا بدَّ أن تأخذ شكل صعود محتوم لمد الأصولية، ولا سيما في الشروط العينية للعالم العربي الذي يتحكم في مقاديره، منذ ما لا يقل عن ثلاثة عقود، التوظيف الأيديولوجي والثقافي للدولارات النفطية لصالح الأصولية الإسلامية.

رابعاً ـ إشكالية الشرطي ورجل المباحث

كثيراً ما يجري تصوير المأزق الديموقراطي في العالم العربي على أنه تحصيل

حاصل للقطيعة بين الدولة والشعب، ولانفراد الدولة بتقرير مصائر الشعب بدون أن تكون للشعب أية قدرة مقابلة على التحكم بمقاليد الدولة. وفي ضوء هذا التحليل ذي المنزع الشعبوي، فإن المأزق الديموقراطي هو نتيجة شبه آلية لطغيان حضور الدولة وغياب ـ أو تغييب ـ السؤدد الذاتي للمجتمع المدني في معظم أقطار العالم العربي.

وبدون أن نماري في ضعف المجتمع المدني العربي وطراوة عوده وضيق هامش استقلالية المنظمات الناطقة باسمه ومحدودية فاعليتها، فإننا نعتقد أن مردّ المأزق الديموقراطي في العالم العربي ليس إلى قوة حضور الدولة، بل على العكس ـ ومهما بدت المفارقة قوية ـ إلى استضعافها وتغييبها. ففي توصيفنا لواقع الدكتاتوريات العربية، نميل إلى أن نعكس المعادلة وإلى أن نتحدث، لا عن عدوان الدولة على المجتمع المدني، بل عن **عدوان السلطة على الدولة**، وإعاقتها إياها عن أداء دورها كعامل منظم ومعقلن للاجتماع البشري. فالازدواجية الخانقة للديموقراطية في غالبية المجتمعات العربية هي ازدواجية السلطة والدولة اللتين كان يفترض بهما، حسب توصيف ماكس فيبر، أن تؤلفا ـ تماماً كما في الزواج المسيحي ـ «جسداً واحداً». فالوظيفة الأولى للدولة، عند عالم الاجتماع الألماني المشهور، أن تمثّل القوة التي تحتكر ممارسة العنف الشرعي في المجتمع. والحال أن السلطة في الأنظمة الدكتاتورية العربية تكسر احتكار الدولة هذا للعنف الشرعي، وتأذن لنفسها أن تمارس العنف لا ضد المجتمع المدني وحده، بل ضد الدولة نفسها إذا اقتضت الضرورة، وهذا بعد تعرية العنف نفسه من ورقة توته الشرعية. ولعلنا نستطيع التمثيل على ازدواجية الدولة والسلطة هذه، في الأنظمة الديكتاتورية العربية، بإشكالية «الشرطي ورجل المباحث». فالمأزق الديموقراطي العربي يتمثل في أن الشرطي مجرَّد من سلاحه أمام رجل المباحث، وفي أن المخافر واطئة السقف أمام أقبية الاستخبارات، وفي أن **العنف الشرعي لما فوق الأرض** مصادَر أو مكفوف عن الاشتغال لمصلحة **العنف اللاشرعي لما تحت الأرض**. لهذا، وعلى النقيض من الاطروحات الديموقراطوية والشعبوية لبعض المحللين المعاصرين، نعتقد أنه ليس من مخرج آخر من المأزق الديموقراطي العربي سوى رد الاعتبار إلى الدولة نفسها وسلطة القانون ومبدأ العنف الشرعي. ولهذا لا يكفي أن نقول مع القائلين ـ وما أكثرهم! ـ **أن لا

ديموقراطية مع رجل المباحث**، بل لا بدَّ أن نضيف مع القائلين ـ وما أقلهم في زمن غلبة الاطروحات الشعبوية في الساحة الثقافية العربية! ـ **أنه لا ديموقراطية أيضاً بدون رجل الشرطة**. فالمجتمع المدني نفسه ـ هذا إن وجد أصلاً ـ سيرتدّ إلى غاب فيما لو غابت الدولة.

خامساً ـ إشكالية الذئب والحمل

كثيراً ما يقترن الفكر الديموقراطي العربي، الصاعدة موجته في العقود الأخيرة، بنزعة شعبوية. والشعبوية قابلة لأن تختصر في شعار واحد: «الدولة ضد الأمة». فالدولة ذئب والأمة حمل، الدولة قابيل والأمة هابيل. وبدون أن نكون هيغليين، ولا من أنصار عبادة الدولة، فإن منطق تأثيم الدولة وتبرئة «الأمة» أو «الشعب» أو «المجتمع المدني» يحمل بين طياته، على عكس مدعاه الديموقراطي، جرثوم شمولية جديدة. ولنا في الثورة الفرنسية، في عهد الإرهاب الروبسبيري، مثال قديم. ولنا في الثورة الإيرانية، في عهد حكم الملالي، مثال جديد. وبديهي أن العكس قد يكون صحيحاً أيضاً، وأكثر من أن تحصى هي الحالات التي تتكشف فيها الدولة عن أنها تنِّين، سلطة نهمة إلى السلطة وإلى مراكمة المزيد من السلطة باستمرار. ولكن على حين أن النظرية الديموقراطية قد أوجدت علاجات غير قليلة النجع لأمراض السرطان السلطوي، وفي مقدمتها مبدأ فصل السلطات ودولة القانون وحقوق الإنسان، فإن الفكر الديموقراطي الشعبوي ـ وهو الفكر السائد إجمالاً في الساحة الثقافية العربية ـ يضع كل رهانه على الشعب أو على المجتمع المدني، فيؤبلس الدولة ويُؤَمْثِل الأمة، ولا يقيم بينهما إلا علاقة جلاد وضحية.

والحال أن المجتمع المدني ـ وقد يكون من الأنسب في الحالة العربية تسميته بالمجتمع الأهلي ـ لا يبدو لنا بريئاً إلى هذا الحد براءة يعقوبية.

وبما أننا لسنا معنيين هنا بتشخيص أمراض المجتمع الأهلي العربي إلا من زاوية تأثيرها السالب في إمكانية حياة ديموقراطية سليمة، فلنحصرها إذاً بمرضين: **الفئوية الطائفية واللوبوية الدينية**.

فالفئوية الطائفية تؤدي إلى خلل خطير في تطبيق مبدأ التمثيل الديموقراطي، وإلى خلل أشد خطورة في اشتغال جدلية الأكثرية والأقلية. فلئن تكن الديموقراطية

هي بالتعريف حكومة العدد الأكثر، فإن الأكثرية العددية هي، من المنظور الفئوي الطائفي، أكثرية عمودية لا أفقية، جوهرية لا عرضية، ثابتة لا متحولة؛ ومسرح الصراع بينها وبين الأقلية ليس مؤسسات السطح السياسية من برلمان وغيره، بل المجتمع نفسه في عمق عمقه. فالأكثرية ليست أكثرية حزبية أو كتلوية، ينعقد عقدها وينفرط داخل البرلمان؛ بل هي أكثرية مجتمعية دائمة توصف بأنها إسلامية أو مسيحية، سنية أو شيعية، عربية أو بربرية أو كردية. ومثل هذا التصور السكوني المُؤَقْنِم لمفهوم الأكثرية والأقلية من شأنه أن يتأدى في الممارسة الانتخابية ـ وهي أهم آليات الحياة الديموقراطية بإطلاق ـ إلى تصويت جماعي إجماعي، ينتصر فيه الناخبون لمرشحهم من دينهم أو طائفتهم أو إثنيتهم ضداً على المرشح الذي من غير دينهم أو من غير طائفتهم أو من غير إثنيتهم. وعلى هذا النحو لا نجد في البرلمان المصري حضوراً لقبطي واحد، كما لا نجد في بعض البرلمانات الخليجية ـ هذا إن وجدت ـ حضوراً لشيعي واحد.

أما ثاني أمراض المجتمع الأهلي العربي، الذي لا يزال في ثلثه الذكري ونصفه الأنثوي مجتمعاً أمّياً، فيتمثل في النمو المتعاظم لظاهرة اللوبيات الدينية المموَّلة بالدولارات النفطية. ولا يعنينا هنا أن نتوقف عند الوظيفة التي توكلها هذه اللوبيات إلى نفسها في إعادة تديين مظاهر الحياة العامة والخاصة. فذلك يمكن أن يكون حقاً ديموقراطياً لها ما دامت لا تلجأ ـ وهذا شرط مطلق ـ إلى استخدام العنف. ولكننا سنلاحظ أن هذه اللوبيات تدخل في صدام مباشر وعنيف مع مبدأ المبادئ في منظومة القِيم الديموقراطية، ونعني حرية الفكر والاعتقاد. فسلاح التكفير الذي تشهره هذه اللوبيات يمثل، في إطار الوضعية العربية، أعلى أشكال **العنف المعنوي**، هذا إن لم يقترن بتدابير مادية تراوح بين السجن والجلد والرجم. وإذا أخذنا في الاعتبار الضغط الذي تمارسه هذه اللوبيات **من تحت**، والضغط الذي تمارسه أجهزة الرقابة للأنظمة العربية **من فوق**، فلنا أن نتحدث عن حصار، بل عن اعتقال لمبدأ مبادئ الديموقراطية ـ حرية الفكر والاعتقاد ـ بين فكي كماشة: **رقابة حكومية سياسية ورقابة شعبية دينية**. هذا إن لم تأخذ الرقابة الحكومية على عاتقها وظيفة الرقابة على صراطية العقيدة الدينية تحت ضغط اللوبيات نفسها، أو ـ في أحسن الأحوال ـ لتقطع عليها طريق المزايدة. ومهما يكن من أمر، فإن مصادرة الكتب من

المكتبات والمعارض، أو حتى قبل وصولها إليها من خلال مصادرة الطرود البريدية، ورفع الدعاوى على الكُتّاب والناشرين، وسوقهم إلى السجون، وإصدار الفتاوى والأحكام بالتفريق عن زوجاتهم كما في حالة نصر حامد أبي زيد، أو بالتهديد بالقتل كما في حالة سيد القمني، أو حتى بشنقهم كما في حالة محمود محمد طه، كل ذلك غدا مشهداً مألوفاً في الوضعية العربية. بل إن المفارقة تأخذ شكلاً ساخراً عندما يبلغ من قوة ضغط تلك اللوبيات أنها إذا ما لاحظت تقصيراً من جانب السلطة التنفيذية استصدرت من البرلمانات ـ المعقل المفترض للديموقراطية ـ الأوامر والمراسيم بمصادرة الكتابات المؤثَّمة وبمحاكمة كتّابها والمسؤولين الرقابيين عن السماح بتداولها.

سادساً ـ إشكالية الصندوقين

من هذا كله نخلص إلى إشكالية أخيرة: إشكالية **صندوق الاقتراع وصندوق جمجمة الرأس**. فالديموقراطية هي في التحليل الأخير ثقافة ومنظومة قيم متضامنة. وفي مجتمع لم ينجز تحديثه المادي والفكري ولم يستكمل ثورته التعليمية ـ يجب التذكير بأن عدد الأميين العرب يزيد على المئة مليون! ـ فإن الموضع الأول لتظاهر الديموقراطية، ليس في صناديق الاقتراع وحدها، بل كذلك، وربما أولاً، في الرؤوس. فالديموقراطية لا يمكن أن تكون نظاماً فصامياً. فهي لا يمكن أن تكون نظاماً للحكم بدون أن تكون نظاماً للمجتمع. وليس لها أن تسيِّر العلاقات بين الحكام والمحكومين بدون أن تسيّر العلاقات بين المحكومين أنفسهم. ومع أنها بالتعريف نظام للدولة، فإنها بالجوهر نظام للمجتمع المدني. معنى ذلك أن لا وجود لديموقراطية سياسية بحتة. **فالديموقراطية هي بالأساس ظاهرة مجتمعية، والمجتمع هو في المقام الأول نسيج من العقليات**. ولئن تكن الحرية الديموقراطية تنتهي لا محالة إلى صندوق الاقتراع، فإن الصندوق الأول الذي تنطلق منه وتختمر فيه هو جمجمة الرأس. وإن لم يتضامن صندوق الرأس مع صندوق الاقتراع، فإن هذا الأخير لن يكون إلا معبراً إلى طغيان غالبية العدد. ولئن يكن الانتخاب أهم آليات الديموقراطية، فإن الآلية الانتخابية نفسها غير قابلة للاشتغال بدون زيت. **وزيت الآلية الانتخابية للديموقراطية هو ثقافتها**. ولنملك الجرأة على أن نعترف: فلئن تكن

الأنظمة العربية القائمة تقيم العثرات أمام الآلية الديموقراطية، فإن المجتمعات العربية الراهنة تقيم العثرات أمام الثقافة الديموقراطية. **فالأنظمة العربية لا تتحمل انتخاباً حراً، ولكن المجتمعات العربية لا تتحمل رأياً حراً**. ومجتمع يريد الديموقراطية في السياسة، ولا يريدها في الفكر، ولا على الأخص في الدين، ولا بطبيعة الحال في العلاقات الجنسية، هو مجتمع يستسهل الديموقراطية ويختزلها في آن معاً. ومن الاستسهال ـ كما من الاختزال ـ ما قتل!

بذور للعلمانية في الإسلام

إن الكلام عن العلمانية في الإسلام ـ ولو في صيغة «بذور» المخففة هذه ـ هو من الصعوبة، بل من الجرأة اليوم في منتهاها.

فهذه الكلمة قد غدت، بألف ولام التعريف، هي الكلمة **الرجيمة** في الخطاب العربي المعاصر. فحمولتها من انتهاك المقدس قد جعلتها ترادف الكفر الصريح والإلحاد الموجب لمعتنقه عقوبة القتل.

أفلم يجب الإسلاموي قاتل فرج فوده، عندما وجّه إليه القاضي السؤال: «لِمَ قتلته؟»، بقوله: «لأنه علماني»؟ وأنكى من ذلك: ألم يجب، عندما سأله القاضي: «وما معنى علماني؟»، بقوله: «لا أعرف»؟

والدكتور يوسف القرضاوي نفسه، كبير فقهاء الإعلام العربي السائد اليوم، ألم يجب، عندما سُئِل في إحدى حلقات برنامج «الشريعة والحياة» عن رأيه في العلمانيين من المسلمين المعاصرين، بأن أبدى استغرابه من كون «حدّ الردة» لم يطبق عليهم حتى الآن؟

ومن قبله، ألم يكن ممثل بارز لـ «العقلانية النقدية» (؟) هو الدكتور محمد عابد الجابري قد طالب بسحب الكلمة الرجيمة نفسها ـ العلمانية ـ من قاموس الفكر العربي المعاصر؟

وفي سياق آخر غير هذا السياق التكفيري ـ الترجيمي، ولكن بدون أن يكون أقل أذيّة، هو سياق المفاضلة ـ أو المباخسة ـ الصريحة أو الضمنية بين الديانات، أما وجدنا مستشرقين ومختصين في الدراسات الإسلامية Islamologues ـ يسايرهم في

ذلك محترفون محليون للمنافحة عن الإسلام ـ يؤكدون بوثوقية لا تحتمل الشك أن الإسلام لم يعرف مبدأ الفصل بين الدين والسياسة على نحو ما عرفته المسيحية من خلال التمييز الإنجيلي المشهور بين اللّه وقيصر، كما من خلال توزُّع السلطتين الروحية والزمنية بين البابوات والقياصرة أو البابوات والأباطرة في عهود الامبراطوريات المقدسة (الرومانية والبيزنطية والجرمانية، ثم بين البابوات والملوك مع انبلاج فجر الحداثة ونشوء الدولة القومية العصرية[1]؟

وقد استقر التصور الاتصالي القائل بتدامج السلطتين الدينية والسياسية في الإسلام في الوعي الأيديولوجي السائد اليوم في العالمين العربي والإسلامي حتى لم يعد أحد يماري في صحة المقولة التي أطلقها حسن البنا منذ الثلاثينات من القرن الماضي والقائلة إن الإسلام هو بالتعريف «دين ودولة»، مع أن كلمة «دولة» نفسها لم ترد لا في النص القرآني، ولا في عشرات الآلاف من الأحاديث النبوية سواء منها «الصحيح» أو «الموضوع».

وما دمنا هنا بصدد الكلام عن النصوص، فلنلاحظ حالاً أننا لو نقّبنا فيها لما تعذّر علينا أن نقع في الإسلام الأول ـ ونعني به الإسلام الذي ظلّ يبني نفسه إلى حين استقرار مدوّنات الحديث «الكلاسيكية» ـ على نص يكافئ في الدلالة الانفصالية نص الإنجيل القائل على لسان المسيح: «اعطوا ما للّه للّه، وما لقيصر لقيصر».

من هذه النصوص حديث تأبير النخل المشهور. فقد كان الرسول ماراً بحي من أحياء المدينة، فسمع أزيزاً فاستغربه، فقال: «ما هذا؟»، فقالوا: «النخل يؤبرونه»، أي يلقّحونه. فقال ـ وهو الذي لم تكن لديه خبرة بالزراعة ـ: «لو لم يفعلوا لصلح». فأمسكوا عن التلقيح، فجاء النخل شيصاً، أي لم يثمر. فلما ارتدوا إليه يسائلونه، قال قولته المشهورة: «أنتم أعلم بأمور دنياكم». وقد روي هذا الحديث ـ وكان من جملة رواته عائشة وأنس بن مالك ـ بصيغ أخرى، منها: «ما أنا بزارع ولا صاحب نخل، فما حدثتكم عن اللّه فهو حق، وما قلت فيه من قبل نفسي، فإنما

---

(١) من أبرز المستشرقين المروّجين اليوم للدعوى القائلة بأن الإسلام هو جوهرياً اتصالي، ولم يعرف قط الانفصالية التي أقرّ بها الإنجيل بين اللّه وقيصر، ومن ثم بين الدين والسياسة، برنارد لويس في كتابه: «ماذا حدث؟ الإسلام والغرب والحداثة» الصادر عام ٢٠٠٢.

أنا بشر أخطئ وأصيب». وكذلك: «إذا كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم، وإن كان شيئاً من أمر دينكم فإليّ». وأخيراً: «أنتم أعلم بما يصلحكم في دنياكم، وأما آخرتكم فإليّ».

إذاً، فالإسلام لا يختلف اختلافاً جلاً عن المسيحية الإنجيلية في التمييز بين الدنيا والآخرة. وهذا التمييز يعززه توكيد الرسول المكرر ـ ومعه القرآن ـ على أنه بشر مثل سائر البشر، وعلى أنه، وإن يكن قد كُلِّف تبليغ رسالة إلهية، فهو في سلوكه الدنيوي قد يخطئ كما يخطئ سائر البشر. وذلك هو مدلول الحديث المشهور: «إنما أنا بشر، وإنكم لتختصمون إليَّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه، فلا يأخذ منه شيئاً، فإنما أقطع له قطعة من نار».

بل قد نستطيع أن نقول إن هذا الحديث، وحديث تأبير النخل من قبله، أبعد دلالة في التمييز بين أمر الدنيا وأمر الآخرة، أو بين الزمني والروحي، من القولة الإنجيلية التي ما اكتسبت ما اكتسبته من شهرة إلا بعد أن اكتشفت أوروبا الحديثة مبدأ العلمانية وفاعليتها في تهدئة الصراع بين الطوائف الدينية، كما بين الدولة والكنيسة. فالقولة الإنجيلية لا تتعلق في نهاية المطاف إلا بمشروعية دفع الجزية من قبل يهود فلسطين لقيصر روما. والقصة كما جاءت في إنجيل متى أن الفرّيسيين أرادوا اصطياد يسوع بكلمة قد يتفوّه بها ضد القيصر، فيشون به لدى سلطات الاحتلال الروماني. وهكذا أرسلوا إليه بعض أتباعهم ليسألوه قائلين: «يا معلم، نحن نعلم أنك صادق، ولا تبالي بأحد. فقل لنا ما رأيك: أيحلّ دفع الجزية إلى قيصر أم لا؟». فشعر يسوع بخبثهم فقال: «لماذا تحاولون إحراجي، أيها المراؤون؟ أروني نقد هذه الجزية». فأتوه بدينار، فقال لهم: «لمن هذه الصورة والكتابة؟»، قالوا: «القيصر». فقال لهم: «أدوا إذن لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله» (**إنجيل متى**، الفصل ٢٢، الآيات ١٥-٢١).

والواقع أنه إن يكن من فارق كبير بين الإسلام والمسيحية من منظور البذور العلمانية، فإنما يكمن في التجربة التاريخية لكل منهما. فالمسيحية بقيت محض ديانة روحية على امتداد القرون الثلاثة الأولى من تاريخها، ولم تؤسس نفسها في دولة إلا بعد أن تنصّر الامبراطور الروماني قسطنطين وأطلق ابتداء من عام ٣٢٥م سيرورة

تنصير الدولة التي ستكتمل مع إصدار الامبراطور ثيودوسيوس الأول سنة ٣٨٠م مرسوماً يعتبر المسيحية ديانة رسمية للامبراطورية الرومانية.

أما الإسلام فلم تطل مرحلته الروحية الخالصة سوى سنوات ثلاث عشرة، وهي الفترة التي مكث فيها الرسول في مكة قبل أن يهاجر إلى المدينة ويرسي فيها على مدى الأعوام العشرة المتبقية من عمره الأسس الأولى لأول دولة في الإسلام. وهذا التمايز العظيم الدلالة من منظور البذور العلمانية بين الإسلام المكي الروحي والإسلام المدني الزمني يجد تعبيره الأمثل والأبلغ في التمايز داخل النص القرآني بالذات بين السور المكية ذات المنحى الروحي الخالص والسور المدنية التي تداخلت فيها السياسة والدين وتضمنت نحواً من أربعمئة من الأحكام المتعلقة بتسيير الحياة الدنيوية.

ولكن لئن لم يبقَ الإسلام بعد ثلاث عشرة سنة من بدء الرسالة المحمدية محض ديانة أخروية، مفترقاً في ذلك افتراقاً كبيراً عن المسار التاريخي للمسيحية، فقد عرف بالمقابل مساراً «علمانياً» مبكراً لم تعرفه المسيحية، وذلك بالتحديد من حيث إنه دمج في وقت مبكر أيضاً بين الدين والسياسة. فإن كانت العلمانية تعني فيما تعنيه لا فصل السياسي عن الديني فحسب، بل إعطاءه أيضاً السؤدد، فإن التسييس المبكر للإسلام قد جعل مسلمي الصدر الأول يعطون الأولوية، في الممارسة العملية على الأقل، للدنيوي على الأخروي، وهذا إلى حد التطاول على حرمة المقدس.

فخلافاً لرؤية مثالية سائدة اليوم عن إسلام الصدر الأول، فإن إسلام الصدر الأول هذا قد أغرق في السياسة إلى حد استباحة ما كان يفترض فيه أن يكون مقدساً تصغر أمامه كبائر الدنيا.

ففي الساعات الأخيرة من نزع الرسول، في مرضه الذي مات فيه، أي في وقت كان يفترض بحرمة المقدس أن تبلغ أسمى مراتبها، قدَّم لنا التاريخ، كما كتبته أقلام المؤرخين المسلمين المبكرين، مشهداً مفجعاً، في ثلاثة فصول، للحسابات البشرية التي لا تتردد، فيما إذا تواجه الآمر السياسي مع الآمر الديني، في تغليب الأول على الثاني.

المشهد الأول تقدمه اثنتان من أنفذ نساء النبي كلمة وأعرقهن نسباً: عائشة بنت أبي بكر وحفصة بنت عمر بن الخطاب. إذ يروي الطبري أنهن لما ثَقُل الرسول وأراد أن يوصي فيما يبدو قال: «ابعثوا إلى عليّ فادعوه». فقالت عائشة: «لو بعثت إلى أبي بكر!». وقالت حفصة: «لو بعثت إلى عمر!». ويبدو أن الرسول لم يخف عليه أن كلاً منهما ترشح أباها، دون عليّ، لخلافته، ولهذا غضب وقال: «إنكن صواحب يوسف»[٢].

المشهد الثاني يقدمه كبار الصحابة، وعلى رأسهم عمر بن الخطاب، عندما اجتمعوا يوم الخميس السابق بأربعة أيام لوفاته التي كانت في يوم الاثنين الثاني عشر من ربيع الأول، فدبّ فيهم التنازع وهم عند وسادته. وليس عسيراً أن نحدس بأن ما كان موضع خلافهم خلافته. يروي ابن سعد في **طبقاته** عن ابن عباس أنه قال: «يوم الخميس وما يوم الخميس! قال: اشتد برسول اللّه (ص) وجعُه في ذلك اليوم فقال: ائتوني بدواة وصحيفة أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً. قال: فقال بعض من كان عنده: إن نبي اللّه ليهجر»[٣].

ولا تتردد رواية ثانية يوردها ابن سعد في أن تسمي هذا الـ«بعض من كان عنده». فدوماً عن ابن عباس أنه قال: «لما حضرت رسول اللّه الوفاة، وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب، فقال رسول اللّه (ص): هلمّ أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده! فقال عمر: إن رسول اللّه قد غلبه الوجع [أي المرض] وعندكم القرآن. حسبنا كتاب اللّه! فاختلف أهل البيت واختصموا، فمنهم من يقول قرّبوا يكتب لكم رسول اللّه، ومنهم من يقول ما قال عمر. فلما كثر اللغط والاختلاف وغمّوا رسول اللّه، فقال: قوموا عني! فقال عبيد اللّه بن عبد اللّه: فكان ابن عباس يقول: الرزية كل الرزية ما حال بين رسول اللّه وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم»[٤].

---

(٢) الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩، ج٣، ص ١٩٦.

(٣) ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، طبعة دار صادر المصورة، ج٢، ص ٢٤٢. وأهجر: اختلط كلامه بسبب المرض.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

ولسنا ندري هل كان في الإمكان تحاشي تلك «الرزية» فيما لو أنه ما حيل بين الرسول وبين كتابة وصيته. ولكن من المحقق أن ما قصده عبيد اللّه بن عبد اللّه ـ وكان أحد فقهاء المدينة السبعة ـ بـ «الرزية» هو الملابسات التي أحاطت بقيام مؤسسة الخلافة في الإسلام والتي حكمت عليها من ساعة الولادة بأن تؤول إلى مقتلة كبرى تتابعت فصولاً من الخلافة الراشدية إلى الخلافة الأموية إلى الخلافة العباسية إلى الخلافة الفاطمية، وكان مبدؤها الأول هو اليوم الذي توفي فيه الرسول نفسه. ففي ذلك اليوم، وقبل أن يدفن الرسول، بل حتى قبل أن يغسل ويكفن، تداعى قادة الأنصار من أوس وخزرج ـ وذلك هو المشهد الثالث ـ إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لاختيار خليفة للرسول من بينهم. وكان من الواضح أنهم ما سارعوا إلى هذا الاجتماع إلا ليختاروا من سيختارون في ظل غيبة المهاجرين المشغولين بموت الرسول. وهذا ما تنبّه له المهاجرون فسارعوا ـ وعلى رأسهم أبو بكر وعمر بن الخطاب ـ يقتحمون على الأنصار سقيفتهم. ورغم أن هذا الاقتحام بدا وكأنه مرتجل وابن ساعته، فقد كان يخفي هو الآخر نية مخططة. فكما أراد الأنصار استبعاد المنافسين الخَطِرين، أبا بكر وعمر، كذلك لا يستبعد أن يكون هذان ـ وهذه تهمة ستتردد بأقلام مؤرخي الشيعة لاحقاً ـ قد تقصدا استبعاد منافس ثالث خطر هو علي بن أبي طالب الذي كانَ مشغولاً بغسل الرسول وتكفينه. وعلى هذا النحو انحصر الصراع على الخلافة بين ثلاثة لا رابع لهم: أبي بكر وعمر من جهة المهاجرين، وسعد بن عبادة من جهة الأنصار. وكان هذا الصراع نموذجاً لصراع سياسي يقوم على المواجهة والمناورة، ويعتمد لغة العنف وسلاح العنف، ولا يقيّد نفسه بأية اعتبارات دينية، ولا يحترم حرمة ما كان يفترض فيه أن يكون مقدساً.

ونحن نملك عن اجتماع سقيفة بني ساعدة ثلاث روايات: أقدمها رواية ابن سعد، وأحدثها وأكثرها «تهذيباً» رواية الطبري، وأوسطها وأكثرها تفصيلاً واجتراء رواية ابن قتيبة المنحول في الكتاب الذي يحمل هذا العنوان الدال: **الإمامة والسياسة**. ولئن توقفنا مطولاً عند هذه الروايات الثلاث، ولا سيما عند الثالثة، فلأنها تقدم لنا نموذجاً مبكراً على الأولوية التي تُعطى للسياسة على الدين عند رجال السياسة، وعلى التوظيف السياسي للدين، وعلى تحكيم السياسة بالإمامة بدلاً من تحكيم الإمامة بالسياسة على ما تفترض نظرية الحاكمية الإلهية والمنطلقات اللاهوتية

للأيديولوجيا الإسلاموية بشتى تلاوينها. فلئن تكن السياسة في أحد تعاريفها هي مضمار المدنس كما الدين مضمار المقدس، ولئن تكن العلمانية في أحد تعاريفها هي الفصل بين هذين المضمارين (مع تسييد الأول وتنسيب الثاني)، فإن اجتماع السقيفة يقدم لنا عينة تاريخية مبكرة، ومن ثم ثمينة جداً، عما ستكونه مؤسسة الخلافة في الإسلام من حيث هي مؤسسة سياسية قبل أن تكون مؤسسة إمامة، ومن حيث أن الصراع تحت رايتها كان على المدنّس قبل أن يكون على المقدّس، وهذا بقدر ما يمكن القول إن علاقة المقدس بالمدنس في فن السياسة أشبه ما تكون بعلاقة التكتيك بالاستراتيجية في فن الحرب. فباسم المقدس قد تخاض معمعة السياسة، ولكن تبقى وظيفته أن يوظّف في خدمتها. وهذا ما يمكن استشفافه بمنتهى الوضوح من الخطبة التي ألقاها سعد بن عبادة بصوت ابنه[٥] في الأنصار المجتمعين في السقيفة: «يا معشر الأنصار، إن لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب. إن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم لبث في قومه بضع عشرة سنة يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأوثان، فما آمن به من قومه إلاّ قليل. واللّه ما كان يقدرون أن يمنعوا[٦] رسول اللّه، ولا يعرفوا دينه، ولا يدفعوا عن أنفسهم، حتى أراد اللّه تعالى لكم الفضيلة، وساق إليكم الكرامة، وخصكم بالنعمة، ورزقكم الإيمان به وبرسوله صلّى اللّه عليه وسلّم، والمنع له ولأصحابه والإعزاز لدينه، والجهاد لأعدائه، فكنتم أشد الناس على من تخلف عنه منكم، وأثقله على عدوكم من غيركم، حتى استقاموا لأمر اللّه تعالى طوعاً وكرهاً، وأعطى البعيدُ المقادة صاغراً داخراً حتى أثخن اللّه تعالى لنبيه بكم الأرض[٧]، ودانت بأسيافكم له العرب، وتوفاه اللّه تعالى وهو راض عنكم قرير العين، فشدوا أيديكم بهذا الأمر، فإنكم أحق الناس وأولاهم به»[٨].

---

(٥) كان قد طعن في السن، وكان به مرض يمنعه من إسماع صوته، فكان يلقن ابنه همساً ما ينطق به هذا جهراً.

(٦) أن يحموه ويعصموه.

(٧) أثخن بكم الأرض: غلب بكم أهل الأرض.

(٨) ابن قتيبة الدينوري: **الإمامة والسياسة**، تحقيق طه محمد الزيني، طبعة دار المعرفة المصورة، بيروت، ب. ت، ج١، ص ١٢ ـ ١٣. ولسنا هنا بصدد مناقشة الصحة التاريخية لنص هذه الخطبة، ولا لكثرة غيره من نصوص الموروث الإسلامي. ففي حصيلة الحساب، وعندما يمضي =

ومن المحقق أن الأنصار كانوا سيبايعون سعد بن عبادة لولا أن نبأ اجتماعهم بلغ مسامع أبي بكر، «ففزع أشد الفزع» على حد تعبير مؤلف «الإمامة والسياسة»، «وقام معه عمر» فخرجا مسرعين إلى سقيفة بني ساعدة في رهط من المهاجرين، وتوجه أبو بكر بخطبته إلى سعد مباشرة: «لقد علمت يا سعد أن رسول اللّه قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر، فبرّ الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم». وهذا في رواية الطبري. أما في رواية مؤلف «الإمامة والسياسة»، فإن أبا بكر قال: «كنا معشر المهاجرين أول الناس إسلاماً، والناس لنا فيه تبع، ونحن عُشْرة رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، ونحن مع ذلك أوسط الناس أنساباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة». وبدون أن ينكر فضل الأنصار مستشهداً بما قاله الرسول في الإشادة بهم، فقد دعاهم إلى «الرضا بقضاء اللّه تعالى والتسليم لأمر اللّه عزّ وجلّ»، وعارض اقتراح الأنصار الذين قال قائلهم في محاولة للتسوية: «منا أمير ومنكم أمير»، بالتوكيد على أولوية قريش وثانوية الأنصار من أوس وخزرج: «لا، ولكنا الأمراء وأنتم الوزراء»[(٩)].

ولئن يكن أبو بكر قد حرص على اعتماد لغة الدبلوماسية، فإن عمر لم يتردد ـ بما عرف عنه من حدة طبع أصلاً ـ في اللجوء إلى لغة المواجهة. وهذا ما استتبع

= التاريخ، فإن النصوص المنسوبة إليه أو المنحولة عليه هي التي تبقى، وتكون هي الفاعلة في الوعي وفي التاريخ اللاحق حتى وإن لم تكن مطابقة للواقع التاريخي الفعلي. وقد تكون فاعلية النصوص في تاريخ الإسلام أقوى مما في غيره من التواريخ، لأنه كان نموذجاً لتاريخ مكتوب، ومن أغزر التواريخ إنتاجاً للنصوص.

(٩) الواقع أن اقتراح الأنصار لم يكن يخلو من وجاهة «ديموقراطية» كما قد نقول بلغة اليوم، وإن يكن عمر بن الخطاب أفلح في رده بالاعتماد على منطق القياس التشبيهي بقوله: هيهات لا يجتمع سيفان في غمد واحد! فقد قال قائل الأنصار ـ والأرجح أنه الحباب بن المنذر ـ: «لو جعلتم اليوم رجلاً منا ورجلاً منكم بايعنا ورضينا، على أنه إذا هلك اخترنا آخر من الأنصار، فإذا هلك اخترنا آخر من المهاجرين أبداً ما بقيت هذه الأمة، كان ذلك أجدر أن يعدل في أمة محمد صلّى اللّه عليه وسلم وأن يكون بعضنا يتبع بعضاً، فيشفق القرشي أن يزيغ فيقبض عليه الأنصاري، ويشفق الأنصاري أن يزيغ فيقبض عليه القرشي». وكما هو واضح فإن اقتراح الأنصار كان يتضمن شيئاً من انتخابية السلطة، وشيئاً من التداول السلمي للسلطة، وأخيراً شيئاً من حد السلطة بالسلطة. ولو اختلف السياق التاريخي لكان يمكن اعتبار هذه المتضمنات الثلاثة لاقتراح الأنصار بذوراً مبكرة للديموقراطية في الإسلام.

بدوره من الناطق بلسان الأنصار، الحباب بن المنذر السلمي، التهديد باللجوء إلى القوة. فرداً على توكيد الأنصار بأنهم «أعظم الناس نصيباً في هذا الأمر»، إذ ما «عُبد اللّه علانية إلا في بلادهم، ولا جُمعت الصلاة إلا في مساجدهم، ولا دانت العرب بالإسلام إلا بأسيافهم»، نهض عمر يقول: «واللّه لا ترضى العرب أن تؤمِّركم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا لمن كانت النبوة فيهم، وأولو الأمر منهم، لنا بذلك على من خالفنا من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين. لا ينازعنا سلطانَ محمد وميراثه، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مُدْلٍ بباطل، أو متجانف لإثم، أو متورط في هلكة». فنهض الحباب بن المنذر بدوره فقال: «يا معشر الأنصار، املكوا على أيديكم، ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه، فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتم فأجلوهم من بلادكم، وتولوا هذا الأمر عليهم، فأنتم واللّه أولى بهذا الأمر منهم، فإنه دان لهذا الأمر ما لم يكن يدين له بأسيافنا، أما واللّه إن شئتم لنعيدنّها جذعة، واللّه لا يردّ أحد ما أقول إلا حطمت أنفه بالسيف»[(١٠)].

ولئن لم تُشهر السيوف في نهاية المطاف في اجتماع السقيفة فلأن انقساماً حدث في صفوف الأنصار أنفسهم بين أوس وخزرج، فاهتبل القرشيون الفرصة ليهجموا على أبي بكر يبايعونه و«ينزون» في هجمتهم ـ وذلك هو التعبير الذي يستعمله ابن سعد: أي ليثبوا ويطؤوا ـ على سعد بن عبادة، غير آبهين لسنّه ولا لما به من مرض. فلم يتمالك أحد أنصاره أن يصيح: «قتلتم سعداً»، فلم يتردد عمر بن الخطاب أن يردّ قائلاً: «قتل اللّه سعداً».

والواقع أن سعداً هذا، الذي تتفق الروايات الثلاث على أن عمر دعا عليه بأن يقتله اللّه، لم يكن أياً كان. فقد كان في الجاهلية يكتب بالعربية ـ على قلة الكتابة في العرب يومئذ ـ ويحسن العوم والرمي، ولذلك سمّي الكامل. وكان أول من بادر لما أسلم إلى كسر أصنام قومه بني ساعدة. وقد شهد العقبة وأُحداً والخندق. ولئن لم يشهد بدراً «فقد كان عليها حريصاً» بشهادة الرسولة نفسه، ولذا يُقال إن الرسول «ضرب له بسهمه وأجره» تماماً كما لو أنه شارك فيها. وكان من النقباء الاثني عشر،

(١٠) **الإمامة والسياسة**، ص ١٥. ولنعيدنها جذعة: نعيد الحرب بيننا وبينكم قوية.

وحامل راية الرسول في بعض مغازيه، وقد استعمله على المدينة في غيابه. وقد اشتهرت في كتب السيرة النبوية قصة «جفنة سعد». إذ لما قدم الرسول إلى المدينة مهاجراً كان سعد «يبعث إليه في كل يوم جفنة فيها ثريد بلحم أو ثريد بلبن أو ثريد بخلّ وزيت أو بسمن، وأكثر ذلك اللحمُ، فكانت جفنة سعد تدور مع رسول اللّه، صلّى اللّه عليه وسلّم، في بيوت أزواجه»[11]. ولئن انتهى يوم السقيفة ـ المتواقت مع يوم وفاة الرسول ـ بهزيمته، فقد امتنع، في أول انشقاق عرفه الإسلام، عن بيعة أبي بكر، وقاطع جماعة المبايعين كلهم، فـ «كان لا يصلي بصلاتهم، ولا يجمع بجمعتهم، ولا يفيض بإفاضتهم، ولو يجد عليهم أعواناً لصال بهم، ولو بايعه أحد على قتالهم لقاتلهم، فلم يزل كذلك حتى توفي أبو بكر رحمه اللّه، وَوَلي عمر بن الخطاب، فخرج إلى الشام فمات بها»[12]. ولا يستبعد أن يكون قد تمت تصفيته، إذ يروي ابن سعد على لسان محمد بن سيرين أنه لما مات سُمِعت الجن تقول:

قد قتلنا سيد الخزرج سعدَ بن عبادهْ

ورميناه بسهمين فلم نخطِ فؤادهْ

ولم يكن سعد وحده من امتنع عن بيعة أبي بكر، بل امتنع عنها أيضاً الزبير بن العوام، ابن عمة الرسول الذي تجمع روايات عدة على أن النبي قال: «إن لكل نبي حوارياً وحواريّ الزبير». وامتنع أيضاً العباس بن عبد المطلب، عم الرسول الذي ستنتمي إليه السلالة العباسية، وامتنع أخيراً علي بن أبي طالب، ابن عم الرسول وزوج ابنته فاطمة، ومعه جلّة من بني هاشم. وتقول واحدة من الروايات، المتداولة بكثرة في شأن هذا الموضوع، إن «أبا بكر رضي اللّه عنه تفقّد قوماً تخلفوا عن بيعته عند علي كرَّم اللّه وجهه، فبعث إليهم عمر، فجاء فناداهم وهم في دار علي، فأبوا أن يخرجوا، فدعا بالحطب وقال: والذي نفس عمر بيده لتخرجن أو لأحرقنها على من فيها. فقيل له: يا أبا حفص، إن فيها فاطمة؟ فقال: وإن. فخرجوا فبايعوا إلا علياً. . . ثم قام عمر، فمشى معه جماعة حتى أتوا باب فاطمة، فدقوا الباب، فلما سمعت أصواتهم نادت بأعلى صوتها: يا أبت يا رسول اللّه، ماذا لقينا من بعدك من

(11) **الطبقات الكبرى**، ج٣، ص ٦١٦.

(12) **الإمامة والسياسة**، ج١، ص ١٧.

ابن الخطاب وابن أبي قحافة! فلما سمع القوم صوتها وبكاءها، انصرفوا باكين، وكادت قلوبهم تنصدع وأكبادهم تنفطر، وبقي عمر ومعه قوم، فأخرجوا علياً، فمضوا به إلى أبي بكر، فقالوا له: بايع، فقال: إن أنا لم أفعل فَمَهْ؟ قالوا: إذاً واللّه الذي لا إله إلا هو نضرب عنقك»[13].

لقد قال الطبري في إحدى مروياته عن بيعة السقيفة إنها «كانت فلتة كفلتات الجاهلية»[14]. وهذا التوصيف يقول بلغة أهل العصر الدينية ما قد نقوله اليوم بلغة أكثر «علمانية». فحيثما قامت جدلية للمقدس والمدنس كانت الغلبة للثاني على الأول: فالمدنس يسعى دوماً إلى إحاطة نفسه بهالة المقدس، ولكنه لا يحجم، كلما دعت الضرورة، عن انتهاك حرمة المقدس. وإذا طبقنا هذه الجدلية على تاريخ الدولة في الإسلام ـ وهذا حتى في إسلام النقاء الأول المفترض ـ فلنا أن نقول: إن قناع الدولة قد يكون إسلامياً، ولكن وجهها الحقيقي هو دوماً جاهلي. وإذا بدت هذه الجدلية جارحة أكثر مما ينبغي، فلنقل، بالإحالة إلى عنوان الكتاب المنحول على ابن قتيبة: إن ظاهر الدولة قد يكون **إمامياً**، ولكن باطنها يبقى على الدوام **سياسياً**.

وانطلاقاً من تلك «الفلتة الجاهلية» التي كانتها واقعة السقيفة التأسيسية، لنا أن نفهم لماذا كان تاريخ الخلافة الراشدة، التي يرفعها الوعي السائد اليوم إلى عتبة المقدس، تاريخ حرب أو حروب أهلية شديدة القسوة والمرارة معاً. وحسبنا أن نقول، باختصار شديد، إن ثلاثة من الخلفاء الراشدين الأربعة قد قتلوا قتلاً، وأحياناً ببشاعة تندّ عن الوصف كما في مقتل عثمان. كذلك قتل من أولاد الخلفاء الراشدين

(13) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠. وتتابع الرواية: «إن علياً كرَّم اللّه وجهه أُتي به إلى أبي بكر وهو يقول: أنا عبد اللّه وأخو رسوله، فقيل له: بايع أبا بكر. فقال: أنا أحقّ بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي صلّى اللّه عليه وسلم، وتأخذونه منا أهل البيت غصباً؟ ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم. . . وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار. نحن أولى برسول اللّه حياً وميتاً. . . فقال له عمر: إنك لست متروكاً حتى تبايع، فقال له علي: أحْلُبْ حلباً لك شطره، وأشدد له اليوم أمره ويردُه عليك غداً» (المصدر نفسه، ص ١٨. ويقصد: أفعل فعلاً يكون لك منه نصيب، فأنت تبايعه اليوم ليبايعك غداً).

(14) تاريخ الرسل والملوك، ج٣، ص ٢٢٣.

محمد بن أبي بكر الصديق، وعبيد اللّه بن عمر الخطاب، وربما أيضاً ابنه الآخر عمر الذي يقال إن عبد الملك بن مروان دسّ عليه من طعنه بحربة مسمومة، فمرض منها ومات. وقد قتل ابن أبي بكر ـ الذي كان شارك في قتل عثمان ـ ببشاعة لا تقل عن البشاعة التي قُتل بها عثمان بن عفان. وقد ذكر المسعودي في «مروج الذهب» أن معاوية بن أبي سفيان وجّه لقتاله ـ وكان والياً على مصر لعلي بن أبي طالب ـ عمرو بن العاص على رأس أربعة آلاف، فأصابوه و«جعلوه في جلد حمار وأضرموه بالنار. . . وقيل إنه فُعل ذلك به وبه شيء من الحياة»[١٥].

وأبشع من قَتْلة محمد بن أبي بكر كانت قتلة الحسين، حفيد الرسول و«ريحانته»، ومعه أربعة من أولاده ممن «أنبتوا»[١٦]، وأربعة من إخوته من أولاد علي بن أبي طالب، وثمانية آخرين من آل أبي طالب. ومما زاد في بشاعة هذه القتلة أنها تمّت صبراً، وبعد أن كان الحسين قد عرض أن يؤوب من حيث أتى أو أن يساق إلى الخليفة يزيد بن معاوية. وعلى أية حال لم تكن المعركة متكافئة: أربعة آلاف فارس أموي بقيادة عمر بن سعد بن أبي وقاص، مقابل اثنين وثلاثين فارساً وأربعين راجلاً من أصحاب الحسين. ويروي أبو الفداء في تاريخه أن عمر بن سعد لمّا تردّد في قتال الحسين وكاد يقبل عرضه بالاستسلام أرسل إليه عبيد الله بن زياد، والي الكوفة ليزيد، شمر بن ذي الجوشن أن: «إما أن تقاتل الحسين وتقتله وتطأ الخيل جثته وإما أن تعتزل». وفي أثناء ذلك «اشتدّ بالحسين العطش فتقدّم ليشرب، فرُمي بسهم، فوقع في فمه، ونادى شمر: ويحكم ما تنتظرون بالرجل؟ اقتلوه! فضربه زرعة بن شريك على كفه، وضربه آخر على عاتقه، وطعنه سنان بن أنس النخعي بالرمح، فوقع فذبحه واحتزّ رأسه، وقيل إن الذي نزل واحتزّ رأسه هو شمر المذكور، وجاء به إلى عمر بن سعد، فأمر عمر بن سعد جماعة فوطئوا صدر الحسين وظهره بخيولهم، ثم بعث بالرؤوس والنساء والأطفال إلى عبيد الله بن زياد، فجعل ابن زياد يقرع فم الحسين بقضيب في يده، فقال له زيد بن أرقم: ارفع

(١٥) **مروج الذهب**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة دار الفكر المصورة، بيروت ١٩٧٣، ج٢، ص ٤٢٠.

(١٦) كان جنود الجيش الأموي إذا ما أمسكوا بولد من أولاد الحسين كشفوا عن عانته، فإذا كان أنبت ذبحوه.

هذا القضيب، فوالذي لا إله غيره، لقد رأيت شفتي رسول الله (ص) على هاتين الشفتين، ثم بكى»[١٧].

وعلاوة على وقعة كربلاء هذه، ومن قبلها حرب الجمل، التي دارت أساساً بين عائشة زوجة الرسول وعلي ابن عمه وصهره، وموقعة صفين التي هلك فيها المئات من صحابة رسول اللّه والآلاف من أوائل المسلمين، فإن انتهاك حرمة المقدس من جراء التسييس المبكر للإسلام قد بلغ ذروته في حربي المدينة ومكة اللتين دارتا في عهد يزيد بن معاوية بن سفيان. ففي سنة ثلاث وستين للهجرة خرج أهل المدينة على يزيد بن معاوية وخلعوه وبايعوا عبد اللّه بن الزبير الذي أعلن البيعة لنفسه في مكة، فبعث يزيد بن معاوية إليهم بجيش كثيف لقتالهم. فكانت وقعة الحرة عند أحد أبواب المدينة، فسفكت فيها دماء كثيرة، وقتل من الصحابة من قتل، ونهبت المدينة، على مدى ثلاثة أيام متوالية، و«افتضّ فيها ـ كما يقول السيوطي في «تاريخ الخلفاء» ـ ألف عذراء»[١٨]. وقد أحصى مؤلف «**الإمامة والسياسة**» ثمانين قتيلاً من صحابة الرسول حتى «لم يبقَ بدري بعد ذلك»، وسبعمئة من المهاجرين القرشيين والأنصار، وعشرة آلاف من «سائر الناس من الموالي والعرب والتابعين»[١٩]. وقد وصف ابن حزم غزو جيش الأمويين للمدينة بأنه من «أكبر مصائب الإسلام وخرومه، لأن أفاضل المسلمين وبقية الصحابة وخيار المسلمين من جِلّة التابعين قُتلوا جهراً ظلماً في الحرب وصبراً. وجالت الخيل في مسجد رسول الله (ص)، وراثت وبالت في الروضة بين القبر والمنبر»[٢٠]. ومن المدينة توجه جيش الأمويين إلى مكة، فحاصروها ورموها بالمنجنيق، فـ «احترقت من شرارة نيرانهم أستار الكعبة، وسُقُفها وقرنا الكبش الذي فدى به اللّه إسماعيل، وكانا في السقف». ولم يرفع الأمويون حصارهم عن الكعبة ومواصلة ضربها بالمنجنيق بمعدل عشرة آلاف صخرة في اليوم الواحد إلا بعدما جاءهم خبر وفاة يزيد بن معاوية، فارتدوا عنها مهزومين. وبعد

(١٧) أبو الفداء: **المختصر في تاريخ البشر**، مكتبة مشكاة الإسلام الإلكترونية، ص ١٣٩.

(١٨) **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، طبعة مصورة، ب.ت، ب.ن، ص ٢٠٩.

(١٩) **الإمامة والسياسة**، ج١، ص ١٨٥.

(٢٠) **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١، ج ٢، ص ١٤٠.

ثماني سنين، أي في العام اثنين وسبعين للهجرة، عاود الحجاج، بأمر من الخليفة عبد الملك بن مروان، حصار الكعبة ـ التي كان ابن الزبير اتخذها مقراً لقيادة أركانه كما نقول بلغة اليوم ـ ونصب «المنجنيق على جبل أبي قبيس ونواحي مكة كلها»، وبقي يرميها بالحجارة والنبال الحارقة على مدى أشهر. وبعدما خُذل ابن الزبير من قبل أصحابه، ظفر به الحلاج وقتله وصلبه، ثم بعث برأسه إلى عبد الملك بدمشق. ويبقى أن نقول إن عبد اللّه بن الزبير هو ابن ابن عمة الرسول، وأمه أسماء بنت أبي بكر الصديق، وأباه الزبير بن العوام «أحد العشرة المشهود لهم بالجنة».

إذن، قد عرف الإسلام الأول علاقة متوترة إلى حد الفصام بين الدين والسياسة. فبرغم قرب عهد الرسالة النبوية وقدسية الأماكن وحرمة الأشخاص من قرابة الرسول وصحابته، فقد سفكت دماء كثيرة، وهذا في سياق الصراع على السياسة لا على الدين، أو على الإمامة بالمعنى السياسي للكلمة، لا على الخلافة بالمعنى الديني.

وفي ظل هذا الصراع العملي ونتائجه الدامية والصادمة للوعي الديني الوليد، كان لا بدَّ أن تتخلّق في الممارسة النظرية بذور رؤية مضادة تؤمثل الدين وتؤبلس السياسة وترى في الصراع على الإمامة الدنيوية ـ ولو كان أبطاله هم من قرابة الرسول وصحابته ـ انحطاطاً لفكرة الخلافة الأخروية. وقد يكون الرسول نفسه هو أول من أجرى هذا التمييز، أو فلنقل بالأحرى إن حاجة الوعي الديني الوليد إلى إدانة ذلك الصراع والتبرؤ منه هي التي جعلته ينسب إلى الرسول نفسه أصل ذلك التمييز، وذلك من خلال أحاديث كثيرة وضعت على لسانه، وكان مدارها على التفرقة بين مفهومي «الخلافة» و«الملك»، وهي التفرقة نفسها التي يجريها الفكر العلماني الحديث بين السلطتين الروحية والزمنية. ومن هذه الأحاديث حديث رواه أحمد بن حنبل في مسنده، ومفاده أن الرسول قال: «الخلافة ثلاثون عاماً، ثم يكون بعد ذلك المُلك». وحديث رواه البزار في مسنده أن الرسول قال: «إن أول دينكم بدأ نبوة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم يكن ملكاً وجبرية».

والواقع أن التمييز بين الخلافة، من حيث «هي دين» كما يقول ابن خلدون، والملك من حيث هو «تغلّب وقهر» كما يقول ابن خلدون أيضاً، إنما فرض نفسه ابتداء من العهد الأموي عندما استأثر معاوية بالخلافة لنفسه، ثم أورثها لأولاده. وفي ذلك يقول السيوطي: «أخرج ابن أبي شيبة في المصنف عن سعيد بن جهمان أنه

قال: قلت لسفينة (= مولى الرسول): إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، قال: كذب بنو الزرقاء، بل هم ملوك من أشد الملوك، وأول الملوك معاوية».

ويروي أيضاً أنه في سنة خمسين للهجرة، دعا معاوية أهل الشام إلى البيعة بولاية العهد من بعده لابنه يزيد، وكان أول من فعل ذلك في الإسلام، ثم كتب إلى مروان بن الحكم، والي المدينة، أن يأخذ ليزيد البيعة من بعده، فخطب مروان فقال: إن أمير المؤمنين رأى أن يستخلف عليكم ولده يزيد سُنّة أبي بكر وعمر، فقام عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق فقال: بل سنّة كسرى وقيصر، إن أبا بكر وعمر لم يجعلاها في أولادهما، ولا في أحد من أهل بيتهما»[21]!

والواقع أن السابقة الكبرى لمعاوية من منظور التمييز بين الدين والسياسة لا تتمثل فقط في قلبه الخلافة إلى ملك، بل كذلك، وربما أساساً، في نقله عاصمة الدولة من المدينة، العاصمة الأولى للإسلام الأول، إلى دمشق التي كانت لا تزال في حينه، أي العام أربعين للهجرة، مدينة مسيحية بغالب سكانها. وعلى هذا التقليد نفسه سيسير خلفاء بني العباس عندما سينقلون العاصمة إلى الكوفة ثم إلى بغداد، بعيداً عن مكة والمدينة، العاصمتين الروحية والزمنية للإسلام الأول.

وبديهي أن هذه النزعة الدنيوية لدى خلفاء بني أمية وبني العباس لم تمنعهم من أن يكونوا حكاماً أوتوقراطيين وثيوقراطيين في آن معاً، أي حكاماً يجمعون بين الاستبداد السياسي والشرعنة الدينية. ذلك أنهم، وإن كانوا في أكثريتهم من «أولاد الأمهات»، فقد كانوا أيضاً حكاماً «عرباً»، لا بالمعنى الإثني الصرف، بل بالمعنى الذي أعطاه ابن خلدون لهذه الكلمة عندما لاحظ أن العرب لا تستقيم لهم عصبية سياسية ما لم تستند إلى شرعيّة دينية، أو على حد التعبير الحرفي لصاحب «**المقدمة**»: «إن العرب لا يحصل لهم المُلْك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»[22].

وبالفعل، إن الدولة الإسلامية لم تعرف ازدواجية السلطة إلى دينية وسياسية إلا عندما كفّت في العهد العباسي الثاني عن أن تكون عربية خالصة. فمع بداية سيطرة

(٢١) **تاريخ الخلفاء**، ص ١٩٦.

(٢٢) ابن خلدون: **المقدمة**، طبعة دار الجيل المصورة، ب.ت، ص ١٦٦.

العجم من ترك وديلم وسلاجقة على الدولة في القرن الثالث للهجرة فصاعداً، عرف تاريخ الإسلام ما عرفه تاريخ المسيحية من توزع للسلطة بين البابوات والأباطرة أو بين البابوات والملوك، فظهر الأمير البويهي أو السلطان السلجوقي إلى جانب الخليفة العباسي وصادر منه السلطة السياسية الفعلية، ولم يترك له سوى السلطة الدينية الرمزية، وتحكَّم به أكثر من تحكم الأباطرة بالبابوات، خلعاً وقتلاً، بل سملاً للعيون إذا اقتضته ضرورة العبث واللهو كما حدث للخلفاء القاهر باللّه والمتقي للّه والمستكفي باللّه.

والواقع أنه ليس أدلّ على الوظيفة الدينية الرمزية التي آلت إليها مؤسسة الخلافة من كون ثلاثين من الخلفاء العباسيين ابتداء من المعتصم باللّه وانتهاءً بالمستعصم باللّه، الذي انقطعت معه الخلافة العراقية، قد تلقبوا بألقاب ذات مرجعية إلهية. ومنهم، بالإضافة إلى من تقوم ذكرهم: المتوكل على اللّه، والمستعين باللّه، والمعتمد على اللّه، والمعتضد باللّه، والراضي باللّه، والمطيع للّه، والطائع للّه، والقادر باللّه، والمستظهر باللّه، والمسترشد باللّه، والمستنصر باللّه، إلخ.

وبالمقابل، فإن سلسلة لامتناهية الطول من الأمراء البويهيين الذين سيطروا على المقدرات السياسية للدولة على مدى قرن وربع القرن قد لقبوا أنفسهم، على سبيل الموازاة والتمايز، بألقاب تحيل، لا إلى اللّه، بل إلى الدولة، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر: معز الدولة، وعماد الدولة، وعضد الدولة، وعز الدولة، وصمصام الدولة، وشرف الدولة، وبهاء الدولة، ومجد الدولة، وعلاء الدولة، إلخ.

وقد استمرت ازدواجية الخلافة والسلطنة على امتداد عهود تغلّب الديالمة والسلاجقة والأيوبيين إلى أن عادت المؤسستان الدينية والسياسية إلى الاتحاد في عهد تغلّب العثمانيين، فصار السلطان خليفة والخليفة سلطاناً، ولكن بعد أن كفّ كل منهما عن أن يكون عربياً لا بالانتماء ولا بالولاء.

بذرة العلمانية، أي التميز بين الأخرويات والدنيويات، أو بين الدين والسياسة، أو بين الخلافة والسلطنة، موجودة إذن في الإسلام وتاريخ الإسلام وجودها في المسيحية وتاريخ المسيحية.

ولكن حذارِ من المغالطات التاريخية Anachronismes، أي أن ننسب إلى تاريخ الأمس ما كان ليس له أن يحدث إلا في تاريخ اليوم. فليست بذرة العلمانية في

المسيحية هي التي تطورت فأدت في الغرب ذي الأصول المسيحية إلى ظهور العلمانية. بل إن القطيعة المعرفية التي أنجزتها الحداثة، وتمخَّض عنها ظهور العلمانية وانتصارها في الغرب المعاصر، هي التي أتاحت إمكانية الارتداد إلى الوراء لاكتشاف بذرتها في المسيحية الأولى وتاريخها الماضي. وكذلك الحال في الإسلام. فلن يكون أي مشروع للعلمنة في الإسلام المعاصر هو نتيجة تطور عضوي لبذرتها في الإسلام الأول وتاريخه الماضي، بل إن الثورة المعرفية التي لم تجترح بعد بسبب غياب مشروع حقيقي وفعّال للحداثة في الإسلام المعاصر هي التي يمكن أن تستحثّ الوعي على اكتشاف بذور للعلمانية في تاريخ الإسلام وفي ممارسات المسلمين الماضية.

وبعبارة أخرى، حذارِ أن نضع عربة العلمانية أمام حصانها. فحصان العلمانية هو القطيعة المعرفية لزمن الحداثة. وبدون هذا الحصان لن نستجرّ العربة من أعماق تاريخنا، ولن نكون قادرين على إعادة تأويله كما أعاد الغرب الحديث إعادة تأويل ماضيه القريب والبعيد.

تذييل:
حول الحاكمية الإلهية

لقد كتبت ورقتي عن «بذور للعلمانية في الإسلام» تلبية لدعوة تلقيتها من برنامج أنيس المقدسي للآداب لإلقائها محاضرة في قاعة الوست هول في الجامعة الأميركية ببيروت. وقد كان يفترض بالمداخلة أن تتوقف عند الحد الذي توقفت عنده لولا أنني توقعت أن يطرح عليَّ بعض الحاضرين، في النقاش الذي يتلو عادة المحاضرة، سؤالاً استبقتهم إلى صوغه على النحو الآتي: إن كل هذا الكلام عن بذور للعلمانية في الإسلام قد يكون مقبولاً ما دام الهدفُ منه إعادةَ قراءةٍ لجوانب بعينها من تاريخ الإسلام حتى لا يبقى الباب بينه وبين الحداثة ـ التي من مقتضياتها علمانية الدولة ـ مسدوداً. ولكن كيف السبيل إلى القبول بمثل هذه القراءة وهي تصادم في ظاهرها اللاهوت الإسلامي في أس أسسه بالذات، أي مقولة الحاكمية الإلهية كما يداورها الخطاب الإسلاموي الرائج اليوم؟ والحال أن هذه المقولة ليست لاهوتية كما يُزعم، بل هي مثال ناجز لمقولة ايديولوجية، أي صادرة عن أو حاملة لوعي كاذب، وذلك

تحديداً، وكما سأوضح للحال، من حيث أنها، كمقولة تأويلية، غير مطابقة لموضوعها، وهو هنا النص القرآني.

فمعلوم أن أول من صاغ عقيدة الحاكمية الإلهية هو الباكستاني أبو الأعلى المودودي، قبل أن يتناقلها عنه ويُدْخِلَها إلى الحقل التداولي للثقافة العربية المعاصرة سيّد قطب، المؤسس التاريخي الثاني لحركة الإخوان المسلمين، لتصير من بعده عقيدة مشتركة لجميع التيارات الإسلاموية، ولمنظِّريها المعتدلين أو المتطرفين، بمن فيهم من ينمون أنفسهم إلى العقلانية الإسلامية من أمثال راشد الغنوشي وحسن حنفي ومحمد عمارة. والحال أن مرجعية جميع هؤلاء الأعلام في رفعهم شعار «الحاكمية الإلهية»، وفي ركابهم الجمهور الواسع للحركات الإسلاموية بشتى تياراتها وتلاوينها، هي آيات القرآن التي يتردد فيها تعبير «حكم اللَّه» أو «إنْ الحكم إلا للَّه»، وهي حصراً آيات ست: المائدة ٤٣، والأنعام ٥٣، يوسف ٤٠ و٦٧، غافر ١٢، والممتحنة ١٠. والحال أن كلمة «حكم» في جميع هذه الآيات الست لا تمتّ بصلة ـ خلافاً لما توهم المودودي الباكستاني ـ إلى «الحكومة» أو «الحاكمية» بالمعنى السياسي لهذه الكلمة. ولو أردنا أن نترجم كلمة «حكم» القرآنية إلى الفرنسية أو الإنكليزية مثلاً، لما قلنا Gouvernement أو Goverment، ولا Gouvernance أو Governance، بل Jugement أو Judgment حصراً. فحكم اللَّه في تلك الآيات الست ـ وفي غيرها أيضاً ـ هو أمره وقضاؤه ومشيئته[23]. ففي سورة يوسف مثلاً يرد تعبير «إن الحكم إلاّ للَّه» مرتين، وفي كليتهما لا يرد للتعبير أي معنى سياسي أو دستوري، بل فقط توحيدي، أي رافض لشرك المشركين، وهم في سورة يوسف آل فرعون بطبيعة الحال. ففي سجنه المصري الذي ساقته إليه امرأة العزيز عندما لم يطاوعها بما راودته عن نفسه يقول يوسف لصاحبيه في السجن معللاً لهما ما أتاه اللّه من قدرة على تأويل الأحلام: «إني تركت ملّة قوم لا يؤمنون باللَّه وهم بالآخرة هم كافرون، واتبعت ملة آبائي إبراهيم وإسحاق ويعقوب، ما كان لنا أن

(٢٣) مما يعزز تأويلنا هذا أن المفسرين القرآنيين، على مختلف طبقاتهم وعصورهم، ما دار لهم في بال، على مدى الثلاثة عشر قرناً المنصرمة من تاريخ الإسلام، أن يشتقوا من «حكم اللَّه» مفهوم «الحاكمية الإلهية». ومن هذا المنظور حصراً، فإن هذا المفهوم ما كان ليمثل في نظرهم إلا بدعة.

نشرك باللَّه من شيء، ذلك من فضل اللَّه علينا وعلى الناس، ولكن أكثر الناس لا يشكرون. يا صاحبي السجن: أأرباب متفرقون خير أم اللَّه الواحد القهار؟ ما تعبدون من دونه إلا أسماء سمّيتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل بها اللَّه من سلطان، إن الحكم إلا للَّه، أمَرَ ألا تعبدوا إلا إياه، ذلك الدين القيّم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون».

وفي آية تالية من سورة يوسف نفسها يرد تعبير «إن الحكم إلا للَّه»، ولكن هذه المرة على لسان والد يوسف وهو يوصي أولاده بأن يعملوا ما بوسعهم لصون حياة أصغر أبنائه في رحلة العودة إلى مصر، موكلاً أمره وأمرهم في نهاية المطاف إلى اللَّه وقضائه، قائلاً لهم: «وما أغني عنكم من اللَّه من شيء، إن الحكم إلا للَّه، عليه توكلت، وعليه فليتوكل المتوكلون».

وفي سورتي غافر والأنعام يأتي تعبير «إن الحكم إلا للَّه» وتعبير «الحكم للَّه» في سياق سجال الرسول مع مشركي مكة. فالآية ١٢ من سورة غافر تلوم المكيين على كونهم لا يؤمنون باللَّه إلا إذا أُشْرِك به، ويكفرون به إذا لم يكن له من شريك: «إذا دُعي اللَّه وحده كفرتم، وإن يُشرَك به تؤمنوا، فالحكم للَّه العلي الكبير، هو الذي يريكم آياته وينزّل لكم من السماء رزقاً، وما يتذكر إلا من ينيب، فادعُوا اللَّه مخلصين له الدين ولو كره الكافرون». وذلك هو أيضاً سياق ومنطوق الآية ٥٧ من سورة الأنعام. فخلافاً لما يعتقده مشركو مكة، فإن حكم اللَّه أن يكون واحداً لا شريك له، وهو الذي يحكم في هذه الوحدانية بالحق، وليس ما يفتريه عليه المشركون، وليس للرسول من مهمة أخرى غير أن يؤكد هذه الوحدانية ولو سخط عليه قومه من مشركي مكة وتحدّوه أن يأتيَهم بعلم الغيب: «قل إني على بيّنة من ربي وكذّبتم به، ما عندي ما تستعجلون به، إن الحكم إلا اللَّه، يقصّ الحق وهو خير الفاصلين».

أما الآية ١٠ من سورة الممتحنة فإنها تشير إلى «حكم اللَّه» في سياق الكلام عن النساء المؤمنات من المكيات اللاتي يأتين المدينة مهاجرات فراراً من رجالهن من كفار مكة. فالآية ١٠ ـ وهي من أطول آيات القرآن ـ تحث مسلمي المدينة من مهاجرين وأنصار على استقبالهن وعدم إرجاعهن إلى الكفار وعلى الإنفاق عليهن والزواج منهن إلا من ارتدّت إلى الكفر منهن: فعندها يحق للمسلمين أن يطالبوا الكفار برد ما أنفقوا عليهن مثلما يطالبهم الكفار برد ما أنفقوا هم، وتختم الآية بالقول: «ذلكم حكم اللَّه يحكم بينكم واللَّه عليم حكيم».

تبقى أخيراً الآية ٤٣ من سورة المائدة، وفيها يرد تعبير «حكم اللّه» في سياق مغاير تماماً، ودوماً بدون أن يكون له علاقة بالحكم بمعناه السياسي أو الدستوري.

فقد نزلت هذه الآية كما يقول الطبري في تفسيره الكبير «جامع البيان» في يهود المدينة عندما قَدِم على الرسول وفدٌ منهم يطالبه بأن يبيِّن ما هو حكمُ رجلٍ وامرأة يهوديين ضبطا في حال الزنى، فاستغرب الرسول أن يحكّموه مع علمهم ما هو حكم الزنى في التوراة، وأدرك أنهم ما جاؤوه إلا ليمتحنوه أو ليستصدروا منه حكماً مخففاً. فأحالهم إلى التوراة قائلاً لهم: «ما حكم التوراة في حال الزنى؟ فلم يجدوا مفراً من الاعتراف بأنه الرجم، مع أنه كان بودهم ألا يطبقوا هذا الحد لأن الرجل الزاني كان من أشراف يهود المدينة وأغنيائهم، وكان بودّهم لو يجدوا له مخرجاً. فنزلت الآية: «وكيف يحكّمونك وعندهم التوراة فيها حكم اللّه ثم يتولون من بعد ذلك، وما أولئك بالمؤمنين». والآية التالية لها: «إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتب اللّه وكانوا عليه شهداء، فلا تخشوا الناس وأخشوني ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً، ومن لم يحكم بما أنزل اللّه فأولئك هم الكافرون».

والعجيب أن هذه الجملة الأخيرة من الآية ٤٤ من سورة المائدة هي التي يُشهرها دعاة الإسلام السياسي ليجعلوا من القرآن دستوراً سياسياً وليطالبوا بتطبيق الحاكمية الإلهية. ولكن بما أن سياق الآيتين كلتيهما هو أن التوراة تتضمن حكم اللّه، وأن من لم يحكم بما أنزله اللّه فيها فقد كفر، فقد كان يفترض بأنصار الحاكمية الإلهية، حتى يبقوا منطقيين مع أنفسهم، أن يتخذوا دستوراً سياسياً لهم لا القرآن وحده، بل كذلك التوراة[٢٤].

(٢٤) وكذلك الإنجيل، نظراً إلى أن سورة التوبة، بعد أن تكرر القول في الآية ٤٥، ودوماً بالإحالة إلى التوراة: «ومن لم يحكم بما أنزل اللّه فأولئك هم الظالمون»، تضيف القول في الآية ٤٧، ولكن بالإحالة إلى الإنجيل هذه المرة: «وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه، ومن لم يحكم بما أنزل اللّه فأولئك هم الفاسقون».

من قتل الترجمة في الإسلام؟

تبدو مصائر الترجمة في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية معاكسة لمصائرها في الثقافة العربية الحديثة لا في ساعة الممات فحسب، بل كذلك في ساعة الميلاد.

فعلى حين أن اعتبارات أيديولوجية خالصة ـ ومتضخمة أحياناً ـ كانت وراء مولد حركة الترجمة وتطورها في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، فإن اعتبارات **عملية** حصرية كانت وراء مولد حركة الترجمة في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية.

فأول مترجم في الإسلام كان زيد بن ثابت الأنصاري الخزرجي الذي تقول المراجع التاريخية إنه كان «يكتب إلى الملوك ويجيب بحضرة النبي صلّى اللّه عليه وسلّم وكان يترجم للنبي صلّى اللّه عليه وسلّم بالفارسية والرومية والقبطية والحبشية: تعلَّم ذلك بالمدينة من أهل هذه الألسن»[١].

وكانت **أول حركة ترجمة** في الإسلام حركة نقل الدواوين وتعريبها في القرن الأول في عهد بني أمية، وبمبادرة من الحجاج بالنسبة إلى الديوان المكتوب بالفارسية، ومن هشام بن عبد الملك بالنسبة إلى الديوان المكتوب بالرومية[٢].

(١) المسعودي: **التنبيه والإشراف**، طبعة دار ومكتبة الهلال المصورة، بيروت ١٩٨١، ص ٢٦٢. والواقع أن هذا النص الخبري يثير إشكالاً: فحتى لو سلمنا بوجود ممثلين (من التجار في الغالب) للغات الأربع المشار إليها في المدينة، فإن زيد بن ثابت ما كان ليأخذ عنهم لغاتهم إلاّ شفاهاً، ولكن مكمن الإشكال الذي لا جواب عنه هو: كيف أتقن زيد الكتابة الأبجدية لتلك اللغات المتباينة عظيم التباين في خطوطها؟

(٢) يروي ابن النديم في **«الفهرست»** (ص ٣٣٣٨ ـ ٣٣٩) قصة هاتين المبادرتين على النحو الآتي: **«نقل الديوان»**، وكان باللغة الفارسية، إلى العربية في أيام الحجاج، والذي نقله صالح بن =

وكان أول من أمر بالترجمة من أُمراء الإسلام خالد بن يزيد بن معاوية الملقب بـ «حكيم آل مروان». وعلى ما يفيدنا ابن النديم، فقد كان «فاضلاً في نفسه، وله همّة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصّح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربية، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة»[٣].

ويبدو أن **أول كتاب** ترجم في الإسلام كان «**الخلاصة الطبية**» **(الكناش بالسريانية)** الذي وضعه طبيب إسكندراني من القائلين بالطبيعة الواحدة للمسيح يدعى أهرن القس. وكان هذا الكتاب قد اكتسب في أوساط السريان شهرة واسعة. وقد تولى نقله إلى العربية في عهد عبد الملك بن مروان بن الحكم الطبيب اليهودي ماسرجويه[٤].

أما أول خليفة في الإسلام احتضن الترجمة ورعاها وموّلها فهو ثامن خلفاء بني

= عبد الرحمن مولى بني تميم. وكان أبو صالح من سبي سجستان، وكان يكتب لزاد انفروخ بن ابيري، كاتب الحجاج، يخطّ بين يديه بالفارسية والعربية. فخف على قلب الحجاج. فقال صالح لزاد انفروخ: «إنك أنت سببي إلى الأمير، وأراه قد استخفني (استظرفني)، ولا آمن أن يقدمني عليك، وأن تسقط منزلتك». فقال: «لا تظن ذلك، هو إليّ أحوج مني إليه لأنه لا يجد من يكفيه حسابه غيري»، فقال: «واللّه لو شئت أن أحول الحساب إلى العربية لحولته»... واتفق أن قُتل زاد انفروخ في فتنة ابن الأشعث، وهو خارج من موضع كان فيه إلى منزله، فاستكتب الحجاج صالحاً مكانه. فأعلمه الذي كان جرى بينه وبين صاحبه في نقل الديوان. فعزم الحجاج على ذلك وقلده صالحاً. فقال له مردانشاه بن زاد انفروخ: «كيف تصنع بدهويه وششويه؟»، قال: «أكتب عشراً ونصف عشر». قال: «كيف تصنع بويد؟» قال: «أكتب: وأيضاً». فقال له: «قطع اللّه أصلك من الدنيا كما قطعت أصل الفارسية!». وبذلت له الفرس مائة ألف درهم على أن يظهر العجز عن نقل الديوان، فأبى إلاّ نقله، فنقله.. أما الديوان بالشام فكان بالرومية، والذي كان يكتب عليه سرجون بن منصور لمعاوية بن أبي سفيان، ثم منصور بن سرجون. ونقل الديوان في زمن هشام بن عبد الملك، نقله له أبو ثابت سليمان بن سعد مولى حسين. وقام على كتابة الرسائل أيام عبد الملك. وقد قيل إن الديوان نقل في أيام عبد الملك، فإنه أمر سرجون ببعض الأمر فتراخى فيه، فأحفظ عبد الملك، فاستشار سليمان، فقال له: «أنا أنقل الديوان وارتحل منه».

(٣) ابن النديم: «**الفهرست**»، طبعة دار المعرفة المصورة، بيروت بلا تاريخ، ص ٣٣٨.

(٤) هذا بحسب رواية ابن جلجل في «**طبقات الأطباء**». أما ابن النديم فيسميه ماسرجيس.

أمية هشام بن عبد الملك بن مروان. ومع أنه كان يصدر هو الآخر عن اعتبارات عملية خالصة، فإن اهتمامه الأول لم يتجه إلى علوم الطب والكيمياء، كشأن من تقدمه في هذا المجال من رعاة الترجمة من الأمويين، بل إلى علم السياسة وفن تدبير المُلك. وهكذا يذكر ابن النديم ـ دوماً ـ أن سالماً، المكنى أبا العلاء، كاتب هشام بن عبد الملك، نقل له «رسائل أرسطاليس إلى الإسكندر». كما يذكر المسعودي أن كتاب «**سياسات الفرس**» ـ وهو «كتاب عظيم يشتمل على علوم كثيرة من علومهم وأخبار ملوكهم وأبنيتهم وسياساتهم» ـ «نقل لهشام بن عبد الملك بن مروان من الفارسية إلى العربية»[٥].

ولئن تكن عملية الترجمة قد نشطت في أيام الأمويين «بالمفرّق»، فقد كان لا بد من انتظار قيام دولة بني العباس حتى تنشط «بالجملة». فالمراجع التاريخية تجمع على أن المنصور، ثاني خلفاء بني العباس، هو «أول خليفة قرّب المنجمين وعمل بأحكام النجوم، وأول خليفة ترجمت له الكتب السريانية والأعجمية بالعربية، ككتاب كليلة ودمنة وإقليدس»[٦].

وتؤكد رواية أخرى، روى ابن أبي أصيبعة تفاصيلها في «**طبقات الأطباء**»، أن اهتمام المنصور بالترجمة كان يعود إلى اعتبار عملي صرف ومتعلق بشخصه. فقد أصيب المنصور بمرض في معدته، فنصحه أطباؤه باستقدام جورجس أبي بختيشوع (وفي رواية أخرى ابن بختيشوع) السرياني النسطوري، رئيس أطباء جنديسابور، لمعالجته، فاستقدمه، فشفاه، فاستبقاه في بغداد، واسترأسه ليقود حركة نشيطة في تأليف الكتب الطبية وترجمتها. ولكن ابن خلدون، الذي لا نتردد في أن نصفه بأنه **المحاسب الموسوعي للحضارة العربية الإسلامية**، يرفض ضمنياً مثل هذا التفسير الفردي و «الصدفوي»، ليؤكد على العكس أن نهضة حركة الترجمة في زمن المنصور فصاعداً إنما جاءت تعبيراً عن **تطور حضاري جمعي** وتلبية لحاجة الحضارة العربية الإسلامية، **في لحظة تجاوزها لذاتها ولسائر الحضارات التي تقدمتها**، إلى

(٥) «**التنبيه والإشراف**»، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٦) السيوطي: «**تاريخ الخلفاء**»، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة مصورة بلا تاريخ، ص ٢٦٩.

هضم تراث هذه الحضارات في عملية انفتاح على الآخر يقلّ نظيرها ـ من حيث الاتساع ـ في التاريخ الحضاري ما قبل الحديث. هكذا يقول صاحب «**المقدمة**»: «لما انقرض أمر اليونان وصار الأمر للقياصرة وأخذوا بدين النصرانية هجروا تلك العلوم كما تقتضيه الملل والشرائع فيها، وبقيت في صحفها ودواوينها مخلدة باقية في خزائنهم قد ملكوا الشام وكتب هذه العلوم باقية فيها»[٧]. ثم جاء اللّه بالإسلام وكان لأهله الظهور الذي لا كفاء له، وابتزّوا الروم ملكهم فيما ابتزوه للأمم، وابتدأ أمرهم بالسذاجة والغفلة عن الصنائع، حتى إذا تبحبح من السلطان والدولة وأخذ الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم وتفننوا في الصنائع والعلوم، تشوقوا في الاطلاع على هذه العلوم الحكمية بما سمعوا من الأساقفة والأقسّة المعاهدين بعض ذكر منها وبما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها، فبعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة فبعث إليه بكتاب إقليدس وبعض كتب الطبيعيات، فقرأها المسلمون واطلعوا على ما فيها وازدادوا حرصاً على الظفر بما بقي منها. وجاء المأمون بعد ذلك وكانت له في العلم رغبة **بما كان ينتحله**، فانبعث لهذه العلوم حرصاً وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي وبعث المترجمين لذلك فأوعى منه واستوعب، وعكف عليه النُظّار من أهل الإسلام وحذقوا في فنونها وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها»[٨].

وبديهي أننا لسنا هنا في صدد التأريخ للترجمة في الإسلام، ولكن نص ابن خلدون هذا، الذي يؤكد على **السياق الحضاري الشامل** الذي اندفعت فيه حركة الترجمة في الإسلام، يشير، من خلال العبارة التي سوّدناها في النص، إلى تدخل عامل جديد، غير العامل المنفعي، في تحفيز الترجمة، ألا هو **العامل المذهبي**، أو **الأيديولوجي** كما بتنا نقول بلغة عصرنا. فـ «الرغبة في العلم» التي صدر عنها المأمون وهو يبني **أكبر ورشة للترجمة** في الإسلام ـ عنينا بيت الحكمة ـ إنما كانت

(٧) فيما يتعلق بمآل العلوم اليونانية، ولا سيما منها الفلسفة، في المسيحية الأولى والنصرانية الرومية، راجع كتابنا: «**مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام**»، دار الساقي، بيروت ١٩٩٨.

(٨) ابن خلدون: **المقدمة**، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت بلا تاريخ، ص ٥٣١.

متعينة، بحسب التعبير الخلدوني، «بما كان ينتحله». ونحلة المأمون كما نعلم جميعاً هي **الاعتزال**. فهو لم يحتضن العقيدة المعتزلية ولم يبوئ أصحابها مناصب عالية في الدولة فحسب، بل تدخل أيضاً سلطوياً ليجعل منها عقيدة رسمية للدولة، أو **أيديولوجياً سائدة** كما بتنا نقول اليوم. ولم يقتصر دوره على الاحتضان والتشجيع، بل تعداه إلى التأليف في الكلام الاعتزالي. فابن النديم يصفه بأنه «أعلم الخلفاء بالفقه والكلام»، وينسب إليه رسالة في «**الإسلام والتوحيد**»، وثانية في «**حجج مناقب الخلفاء**» وثالثة في «**أعلام النبوة**»[٩].

ونحن نملك دليلاً إضافياً ـ وحاسماً ـ على **الطبيعة الأيديولوجية** للدافع الذي أملى على المأمون مأثرته الكبرى في احتضان عملية الترجمة، يتمثّل فيما اشتهر في الأدبيات العائدة إلى هذا الموضوع باسم «حلم المأمون». وراوية هذا الحلم هو ـ مرة أخرى ـ ابن النديم. ففي فصل عقده تحت عنوان: «ذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد» قال: «أحد الأسباب في ذلك أن المأمون رأى في منامه كأن رجلاً أبيض اللون، مشرباً بالحمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أجلح الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل، جالس على سريره. قال المأمون: وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة، فقلت من أنت؟ قال: أنا أرسطاليس. فسررتِ به وقلت: أيها الحكيم، أسألك؟ قال: سل. قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن في العقل. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن في الشرع. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور. قلت ثم ماذا؟ قال: ثم لا ثم!»... فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب»[١٠].

وبديهي أننا أمام حلم **مصنوع**، وأنه بصفته كذلك حلم **للتفسير البَعدي**، لا القبلي. ولكن **إن يكن الحلم كاذباً من حيث الواقعة**، **فهو صادق من حيث الدلالة**. فما يميّز الاعتزال كعقيدة كلامية أنه يقدم **العقل** في الترتيب على **الشرع** ـ وكم بالأولى على الجمهور (الإجماع) ـ لأن الفرضية الأساسية التي ينطلق منها هي أن حجة الشرع، على قطعيتها، لا تستقيم إلاّ بقوة العقل. وعلى حد تعبير الإمام القاسم

(٩) «**الفهرست**»، ص ١٦٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

الرسِّي، فإن حجة العقل أسبق من حجة الشرع، أو هي أصلها: فالشرع إنما بالعقل يُعرف[11].

إذن فحلم المأمون، بدلاً من أن يكون **مبدأ للتفسير**، أحرى بأن يكون **موضوعاً للتفسير**.

أولاً، لأنه حلم، والحلم في الفضاء العقلي الديني للعصر الوسيط وسيلة معتمدة من وسائل الإقناع الجمهوري من حيث هو حامل لما كان يسمى في حينه **الرؤيا الصادقة**. وثانياً لأنه بانتصاره الترتيبي للعقل على الشرع، ولكليهما على إجماع الجمهور، إنما يكرس النزعة العقلية والنخبوية معاً للمعتزلة، وفي مقدمتهم المأمون نفسه[12].

ولكن لئن يكن المأمون قد أدخل على هذا النحو، وللمرّة الأولى، عاملاً إيديولوجياً مباشراً في تحفيز عملية الترجمة، فهذا لا يعني أن هذه العملية قد تمخضت عن **إيديولوجيا مترجمة**، كما هو واقع الحال في حركة الترجمة المعاصرة في عقدَيِ الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين على النحو الذي تقدمت الإشارة إليه في ما سبق. فقد كانت حصيلة العملية الثقافية الكبيرة التي قادها المأمون ترجمة كامل المنظومة الفلسفية الأفلاطونية ـ الأرسطية المتاحة مخطوطاتها في حينه إلى العربية. والحال أن هذه المنظومة الفلسفية اليونانية، أو المكتوبة باليونانية، بأصولها وشروحها معاً، ما كانت تمثل **إيديولوجيا** بالمعنى الذي نعطيه اليوم لهذه الكلمة،

---

(11) انظر موقفه هذا في كتاب «**أصول العدل والتوحيد**»، المنشور ضمن «**رسائل العدل والتوحيد**»، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة ـ بيروت ١٩٨٨، ج١، ص ١٢٤. والواقع أن كل نظرية التكليف في الفقه الأصولي تقوم على الأساس نفسه: فليس بمكلف إلاّ من كان ذا عقل. ولكن في الوقت الذي يصادر الأصوليون على هذه القاعدة الفقهية ويضعونها في رأس مسلماتهم، لا يستخلصون منها دلالتها الابستمولوجية على أولوية العقل.

(12) نحن نرفض هنا رفضاً باتاً تفسير المستشرق الألماني الكبير كارل هنريخ بيكر، الذي قبسه عنه محمد عابد الجابري بصورة شبه حرفية، لحلم المأمون على أنه تعبير عن استراتيجية ثقافية استهدفت مكافحة الغنوص الشيعي، ولا سيما الإسماعيلي. أولاً لأن الشيعة نفسها لم تكن تطورت بعد، في مطلع القرن الثالث الهجري، إلى غنوصية، وثانياً لأن الإسماعيلية لم تكن قد رأت في حينه النور، وما كان للمأمون بالتالي أن يرسم «استراتيجية ثقافية» لمكافحة عدو لم يوجد بعد.

للدلالة على جسم نظري متسق من الأفكار الموظفة في خدمة برنامج سياسي محدد. بل إنها ما كانت تعبّر حتى عن رؤية للعالم بالمعنى المذهبي الواحدي لهذه الكلمة. فالمنظومة الفلسفية اليونانية، أو المكتوبة باليونانية ـ ونحن نشدد هنا على هذا التعبير ـ كانت تمثّل أعلى سقف للاشتغال الذاتي للعقل ما قبل الحديث، وهذا قبل أن يقيد هذا العقل نفسه، ابتداء من التاريخ الميلادي ثم الهجري، بنص مقدس. والحال أن حركة الاعتزال، التي انتصر لها المأمون، كانت تمثّل بدورها أعلى سقف لاشتغال العقل في حضارة متمركزة حول نص مقدس شأن الحضارة العربية الإسلامية. وإنما عند هذا السقف العالي كان الالتقاء بين النزعة العقلية في الثقافة اليونانية أو **المكتوبة باليونانية** وبين النزعة العقلية في الثقافة العربية الإسلامية. وهذا الزواج ـ الذي أعقبه خلاف ويا للأسف كما سنرى ـ هو الذي أينع أشهى ثمرات الثقافة في العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية في ما بين القرنين الثالث والسادس للهجرة.

ومهما يكن من **شبهة الأيديولوجيا** التي يمكن أن تحيط بالفلسفة أو بـ «الكتب الحكمية» كما كان يقول القدامى، فإن عملية الترجمة التي أطلقها المأمون المعتزلي على أوسع نطاق وقعت أسيرة **مفارقة** كبيرة.

فاعتزالية المأمون التي فتحت الباب على مصراعيه أمام حركة الترجمة هي عينها التي قدمت الذريعة للخصوم ـ خصوم الاعتزال والفلسفة معاً ـ ليعيدوا إغلاق ذلك الباب. **فالسياق الاعتزالي الذي تطورت فيه حركة الترجمة ساعة المخاض سيظل يطاردها كاللعنة حتى ساعة الممات**. ولن يشفع هنا لحركة الترجمة كونها تخطت البرنامج المأموني، وكونها امتدت في **الزمان** نحواً من قرنين بعد رحيل المأمون، وكونها امتدت في المكان إلى غير فلسفة اليونانيين وعلومهم لتشمل آداب الفرس وحكمة الهند وعلومها، فضلاً عن قليل أندر من كتب القبط والنبط والسريان. فصحيح أن شهرة المنقولات اليونانية طغت على ما عداها، ولكن الجدير ذكره أن كبير المؤرخين لحركة الترجمة في الإسلام ـ عنينا ابن النديم ـ يعقد فصلاً بتمامه تحت عنوان: «أسماء كتب الهند في الطب الموجودة بلغة العرب»، يحصي فيه العناوين الآتية: «كتاب سرد، عشر مقالات، أمر يحيى بن خالد (البرمكي) بتفسيره لمنكه الهندي في البيمارستان ويجري مجرى الكناش (الخلاصة الطبية)، كتاب استانكر الجامع تفسير ابن دهن، كتاب سيرك فسره عبد الله بن علي من الفارسي إلى

العربي، لأنه أولاً نقل من الهندي إلى الفارسي، كتاب سندستاق، معناه كتاب صفوة النجع، تفسير ابن دهن صاحب البيمارستان، كتاب مختصر للهند في العقاقير، كتاب علاجات الحبالى للهند، كتاب توقشتل، فيه مائة داء ومائة دواء، كتاب روسا الهندية في علاجات النساء، كتاب السكر للهند، كتاب أسماء عقاقير الهند، فسره منكه لاسحق بن سليمان، كتاب رأي الهندي في أجناس الحيات وسمومها، كتاب التوهم في الأمراض والعلل لتوقشتل الهندي»[١٣].

والواقع أن استعراض عناوين فصول كتاب **الفهرست** لابن النديم لا يدع مجالاً للشك في أن حركة الترجمة في القرنين الثالث والرابع للهجرة طالت، لا الفلسفة وحدها كما هو مشهور، بل جميع ميادين العلم الممكنة في حينه، بدءاً بالطب والفلك والجغرافيا، ومروراً بالموسيقى وعلم الحيل والحركة (الميكانيكا) والحساب والهندسة[١٤]، وانتهاء بعلوم الفروسية والحرب (الاستراتيجية) والبيطرة والصيدلة والباه (الجنس)، فضلاً عن فنون السحر والنيرنجيات وتعبير الرؤيا، بله «العطر» و «الطبيخ».

حركة الترجمة الواسعة النطاق هذه، التي نكاد نجزم بأنه لا نظير لها في تاريخ العصرين القديم والوسيط، هي التي قمعت ابتداء من القرن الخامس الهجري في سياق حركة الإبادة الشاملة التي تعرض لها الاعتزال، ومن ثم النزعة العقلية في الحضارة الإسلامية ابتداء من الانقلاب القادري (٣٨٠ ـ ٤٢٢هـ) الذي كان وجد طبعته الأولى المبكرة في الانقلاب المتوكلي (٢٣٢ ـ ٢٤٧هـ).

ولا يتسع هنا المجال للدخول في تفاصيل عملية التصفية التاريخية الكبرى للاعتزال التي انتهت إلى إعلان إقالة العقل في الحضارة العربية الإسلامية وإلى إلغاء الاستقلالية النسبية التي كان أقرّ له بها المعتزلة، وإلى محاصرة كل انفتاح وكل نزوع عقلي إلى الجديد تحت شعار محاربة البدعة الذي ساد بلا منازع على امتداد القرنين السابع والثامن الهجريين، وكان مدخل الحضارة العربية الإسلامية إلى سرداب ليل

(١٣) **«الفهرست»**، ص ٤٢١.

(١٤) نشير هنا عرضاً إلى أن اسم علم الهندسة بالعربية ينم عن مدى المديونية في هذا المجال للعلم الهندي.

الانحطاط الطويل. ولكن لتكن لنا مع ذلك وقفة وجيزة مع ابن الجوزي الذي كان واحداً من أبرز المتعاطفين مع الانقلاب القادري من سلفيي القرن السابع. يقول في كتابه «**المنتظم**»: «في سنة ثمان وأربعمائة استتاب القادر باللّه فقهاء المعتزلة الحنفية، فأظهروا الرجوع وتبرأوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذ خطوطهم بذلك، وأنهم متى خالفوه حل بهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم، وامتثل يمين الدولة وأمين الملة أبو القاسم محمود (السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي) أمر أمير المؤمنين واستن بسننه في أعماله التي استخلفه عليها من خراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على منابر المسلمين وإبعاد كل طائفة من أهل البدع وطردهم عن ديارهم، وصار ذلك سنة في الإسلام»[١٥].

وإنما في سياق هذه التصفية الشرسة للتركة الاعتزالية وللنزعة العقلية النسبية التي لابستها، تمت عملية وأد الترجمة وتنظيم **محرقة حقيقية**، عملية ونظرية معاً، للعلوم والكتب المترجمة الموصومة ـ هي وتلك المؤلفة في ركابها ـ بأنها «دخيلة». ويبدو أن أول حارق كبير للكتب هو أيضاً السلطان محمود الغزنوي (٣٨٧ ـ ٤٢١هـ) الذي أخذ على عاتقه ـ في سياق المنافسة السياسية/الدينية مع أُمراء بني بويه ـ تنفيذ برنامج الخليفة القادر باللّه في تصفية المعتزلة. فأعظم مكتبة لعلوم الأوائل ـ بعد مكتبة بخارى السامانية ـ كانت مكتبة الري البويهية. والحال أن أول ما فعله «أمين الملة» بعد أن دخلت عساكره الري أنه «صلب من الباطنية خلقاً كثيراً ونفى المعتزلة إلى خراسان وأحرق كتب الفلسفة ومذاهب الاعتزال والنجوم، وأخذ من الكتب ما سوى ذلك مائة حمل»[١٦].

ولكن ظاهرة حرق الكتب لم تبقَ موقوفة على أهل السلطان، بل امتدت إلى العامة بتحريض من المتعصبين من الفقهاء. ففي الفتنة المزمنة التي دامت قرنين

(١٥) أبو الفرج بن الجوزي: **«المنتظم في تاريخ الملوك والأمم»**، طبعة دار صادر المصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر ـ أباد، ج٧، ص ٢٨٧.

(١٦) ابن الأثير: **«الكامل»**، طبعة دار الكتاب المصورة عن طبعة بولاق، بيروت بلا تاريخ، ج٧، ص ٣٣٥.

بتمامهما بين سُنّة بغداد وشيعتها أُحرقت مكتبات ودور كثيرة للكتب، فضلاً عن مساجد وبيوت وأحياء بكاملها. وأخبار هذه الفتنة، وما واكبها من «قتل على الهوية» وإحراق للأملاك، مستوفاة في كتاب **الكامل** لابن الأثير. ويبدو أن هذه الفتنة تطورت في زمن لاحق إلى صدامات لا تقل دموية بين حنابلة بغداد وأشاعرتها، كما بينهم وبين أحنافها. وإنما في سياق هذه الفتنة المستمرة أورد ابن رجب في «**طبقات الحنابلة**» وصفاً هو الأكثر درامية في نوعه لمحرقة للكتب أقيمت في مدينة واسط في زمن وزارة ابن يونس الذي كان يكن كراهة خاصة لأسرة المتصوف الحنبلي الكبير عبد القادر الجيلاني لما لقيه على أيدي جيرانه من أولاده من أذى وهو صغير فقير. فبأمر منه دهمت في حينه دار الشيخ عبد السلام بن عبد الوهاب، حفيد الشيخ عبد القادر وفتشت «ووجدت فيها كتب من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا وكتب في السحر والنارنجيات وعبادة النجوم... وكلها مكتوبة بخط عبد السلام... الذي... عبثاً حاول تبرئة نفسه بقوله إنه لا يؤمن بهذه الأشياء، وإنما هو نسخها ليرد عليها فحسب. فقد أمر بإحراق كتبه، ولأجل ذلك أقيمت نار عظيمة أمام مسجد مجاور لجامع الخليفة، وجلس القضاة والعلماء ـ ومن بينهم الفقيه ابن الجوزي الذي كان هو الآخر خصماً لعبد السلام ـ على سطح المسجد، وتجمع عدد كبير من الناس وقفوا أمام المسجد في صفوف، وألقيت الكتب من فوق سطح المسجد في النار. وقام من يقرأ مضمون هذه الكتب كتاباً كتاباً ويقول: العنوا مَنْ كتب هذه الكتب ومن اعتقد بما جاء فيها، فكان العامة يصيحون باللعن حتى تعدى هذا اللعن إلى الشيخ عبد القادر نفسه، بل وإلى الإمام أحمد (ابن حنبل). وكانت غضبة على الكفار والملحدين ولا غضبة يوم بدر»[١٧].

ولم تقتصر ظاهرة محارق الكتب ـ وتحديداً منها كتب «علوم الأوائل» المترجمة ـ على المشرق حيث كانت الحرب على المعتزلة والنزعة العقلية دائرة رحاها ومتتابعة فصولاً على مدى قرنين أو ثلاثة، بل امتدت أيضاً إلى المغرب حيث لم يصب الفكر المعتزلي تطوراً يذكر. ومع ذلك فإن المتعصبين من فقهاء المالكية

---

(١٧) نقلاً عن لاجنتس جولد تسيهر: **«موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل»**، في: **«التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الطبعة الرابعة، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

أداروا ضد كتب علوم الأوائل الحرب عينها التي أدارها المتعصبون من فقهاء الحنبلية في المشرق (والتي وجدناها في نص ابن رجب تنقلب عليهما). وحسبنا هنا شاهد واحد نقبسه عن صاعد الأندلسي في **طبقات الأمم**. فقد روى أن الأمير الأموي الحكم الثاني المستنصر باللّه (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ) ـ الذي شاء على ما يبدو أن يجسّد بشخصه طبعة أندلسية من الخليفة العباسي المأمون ـ كان مولعاً بالكتب، جمّاعاً لها، فـ «استجلب من بغداد ومصر وغيرهما من ديار المشرق عيون التواليف الجليلة والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة، وجمع فيها في بقية أيام أبيه (عبد الرحمن الناصر) ثم في مدة ملكه من بعده ما كان يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة، وتهيأ له ذلك بفرط محبته للعلم وبعد همّته في اكتساب الفضائل وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك. فكثر تحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلّم مذاهبهم. ثم توفي في شهر صفر من سنة ست وستين وثلاثمائة. وولي بعده ابنه هشام المؤيد باللّه وهو يومئذ غلام لم يحتلم، فتغلب على تدبير ملكه حاجبه أبو عامر... وعمد أول تغلبه عليه إلى خزائن أبيه الحكم الجامعة للكتب المذكورة وغيرها وأبرز ما فيها من ضروب التواليف بمحضر خواصه من أهل العلم بالدين، وأمرهم بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل حاشا كتب الطب والحساب. فلما تميّزت من سائر الكتب المؤلفة في اللغة والنحو والأشعار والأخبار والطب والفقه والحديث وغير ذلك من العلوم المباحة بمذاهب الأندلس ـ إلاّ ما أفلت منها، وذلك أقلها ـ فأمر بإحراقها وإفسادها، فأحرق بعضها وطرح بعضها في آبار القصر، وهيل عليها التراب والحجارة، وغيّرت بضروب التغايير، وفعل ذلك تحبباً إلى عوام الأندلس وتقبيحاً لمذهب الخليفة الحكم عندهم إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بألسنة رؤسائهم. وكان كل من قرأها متهماً عندهم بالخروج عن الملة، مظنوناً به بالإلحاد في الشريعة. فسكن أكثر من كان تحرك للحكمة عند ذلك وخمدت نفوسهم وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم»[١٨].

---

(١٨) صاعد الأندلسي: **«طبقات الأمم»**، تحقيق حياة العيد بو علوان، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٥، ص ١٦٢ ـ ١٦٤. وما دمنا بصدد الحديث عن الأندلس والمغرب، فلنذكر أن إحدى العلامات الفارقة الأساسية التي ميّزت التطور الفكري للجناح الغربي من الحضارة العربية الإسلامية عن =

هذه المحارق الفعلية التي تكرر مشهدها في أزمات شتى وأماكن شتى من البقعة الفسيحة للحضارة العربية، قارنتها **محرقة نظرية**، أشد خطورة وفاعلية على المدى التاريخي الطويل. فما قد تستأصل شأفته هنا وهناك قد يعاود النبت هنا وهناك إذا ما تغيّرت ظروف البيئة السياسية والأيديولوجية. ولنا دليل على ذلك في مصائر علوم الأوائل في مفصل القرنين الرابع والخامس للهجرة. فما إن قُضي في ظل الحكم القادري على «مدرسة بغداد» الفلسفية التي كان آخر قادتها أبو سليمان السجستاني بعد يحيى بن عدي حتى نابت منابها، في خُراسان وما وراء النهر، المدرسة السينوية. بالمقابل فإن المحرقة النظرية من شأنها أن تلغي إمكان معاودة النبت، لأنها لا تستأصل من الجذور فحسب، بل تجفف أيضاً التربة وتوبئ الهواء المحيط. وبكلمة واحدة، تبطل **المشروعية النظرية** للتعاطي مع «علوم الأوائل» ترجمة وتأليفاً على السواء.

ولا يتسع المجال، في حدود هذه الورقة، لرصد مختلف مظاهر المحرقة النظرية وأطوارها المتصاعدة. وحسبنا هنا أن نشير إلى أن ابن قتيبة، المتوفى سنة ٣٧٦هـ، كان من أوائل من وضعوا علوم الأوائل المترجمة في موضع التعارض البياني والأيديولوجي مع «كتاب اللّه»[19]. وتلاه عبد القاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩هـ، فأدرج الفلاسفة والمشتغلين بعلوم الأوائل في عداد «أهل الأهواء» والفرق الخارجة على الإسلام، واعتدهم من «الكفرة الذي لا يؤخذ منهم الجزية ويقتلون»

= جناحها الشرقي الانعدام التام فيه لحركة الترجمة إلى العربية، وإن يكن قد شهد بالمقابل حركة ترجمة معاكسة من العربية إلى العبرية، ومنها إلى اللاتينية، مما أسهم في إيقاظ الغرب الأوروبي من سباته القروسطي.

(١٩) يزري ابن قتيبة في **«أدب الكاتب»** على **«مثقف»** عصره لأنه «طال عليه أن ينظر في علم الكتاب، وفي أخبار الرسول (صلّى اللّه عليه وسلّم) وصحابته، وفي علوم العرب ولغاتها وآدابها، فناصب ذلك وعاداه، وانحرف عنه إلى علم قد سلمه له ولأمثاله المسلّمون، وقلّ فيه المتناظرون، له ترجمة تروق بلا معنى، واسم يهول بلا جسم. فإذا سمع الغُمر (الرجل غير المجرب) والحدث الغر قوله: الكون والفساد، وسمع الكيان، والكيفية والكمية... راعه ما سمع، وظن أن تحت هذه الألقاب كل فائدة... فإذا طالعها لم يَحْلَ منها بطائل: إنما هو الجوهر يقوم بنفسه، والعرض لا يقوم بنفسه... مع هذيان كثير» **(أدب الكاتب)**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٦٣، ص ٣ ـ ٤.

إن لم يرتدوا عن كفرهم[20]. ثم كان تصعيد جديد عندما خص الغزالي الفلاسفة بكتاب كامل ـ تهافت الفلاسفة ـ كفرهم فيه في ثلاث مسائل وبدّعهم في سبع عشرة مسألة، وأوجب في الحصيلة الختامية لكتابه «القتل لمن يعتقد اعتقادهم»[21]. ولئن حاول الغزالي استثناء المنطق من علوم الأوائل وعمل ـ جاهداً والحق يُقال ـ على إضفاء المشروعية الدينية عليه بوصفه محض آلة علمية محايدة، فإن ابن الصلاح الشهرزوري، المتوفى سنة ٦٤٣هـ، لم يتردد في أن يصدر فتواه الشهيرة التي حكم فيها بتكفير أهل المنطق، فضلاً عن أهل الفلسفة، وصاغ فتواه في بيان غدا برنامج عمل ووثيقة معتمدة لكل من سيتصدى في القرون التالية لأهل الفلسفة والمنطق وسائر علوم الأوائل إلى حد استباحة دمائهم. يقول نص هذه الفتوى الذي لا نتردد في أن نصفه بأنه **مرعب**: «الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة. ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة... واستحوذ عليه الشيطان... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالح وسائر من يقتدى به من أعلام الأمة وساداتها... وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة[22]. وليس بالأحكام الشرعية، والحمد للّه، افتقار إلى المنطق أصلاً... ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة. ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به. فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شرّ هؤلاء المياشيم، ويخرجهم من المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر عنه اعتقاد

---

(٢٠) البغدادي: **«أصول الدين»**، طبعة دار الكتب العلمية المصورة عن طبعة دار الفنون التركية باستانبول، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨١، ص ٣١٩.

(٢١) الغزالي: **«تهافت الفلاسفة»**، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٦، ص ٢٥٤.

(٢٢) هذا تسفيه موجه مباشرة إلى الغزالي، كما إلى ابن حزم الأندلسي الذي كان سبقه إلى **«تشريع»** المنطق.

الفلاسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم ويمحى آثارها وآثارهم»[٢٣].

وفي سياق هذه الردة الكاسحة على علوم الأوائل «الدخيلة على الملة» ابتداء من القرن السابع الهجري ـ وهو أول قرون عصر الانحطاط ـ كان لا بد للمؤرخين ولقادة الفكر السلفي المتشدد السائد في تلك الحقبة أن يعاودوا النظر في ما اعتبر في حينه ـ ولا نزال نعتبره إلى الآن ـ مأثرة حضارية كبرى للمأمون مؤسس بيت الحكمة والراعي الكبير لحركة الترجمة في الإسلام. فابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ) الذي قاد أشرس حملة في عصره ضد الفلسفة والمنطق وسائر علوم الأوائل المعربة، بادر يحمّل المأمون مسؤولية البدع وضروب الكفر التي انتشرت بين المسلمين بسبب الكتب المترجمة. وفي ذلك يقول بالحرف الواحد: «في دولة أبي العباس المأمون ظهر الخرمية ونحوهم من المنافقين، وعرّب من كتب الأوائل المجلوبة من بلاد الروم ما انتشر بسببه مقالات الصابئين. وراسل ملوك المشركين من الهند ونحوهم حتى صار بينه وبينهم مودة. فلما ظهر ما ظهر من الكفر والنفاق في المسلمين، وقوي ما قوي من حال المشركين وأهل الكتاب، كان من أثر ذلك استيلاء الجهمية (المعتزلة عند ابن تيمية) والرافضة وغيرهم من أهل الضلال وتقريب الصابئة ونحوهم من المتفلسفة. وذلك بنوع رأي يحسبه صاحبه عقلاً وعدلاً، وإنما هو جهل وظلم؛ إذ التسوية بين المؤمن والمنافق، والمسلم والكافر، أعظم الظلم، وطلب الهدى عند أهل الضلال أعظم الجهل»[٢٤].

ويورد السيوطي في كتابه **«صون المنطق والكلام»** على لسان ابن تيمية قوله أيضاً: «حدثني من أثق به أن الشيخ تقي بن أحمد بن تيمية رحمه اللّه تعالى كان يقول: ما أظن أن اللّه يغفل عن المأمون ولا بد له أن يقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة من إدخاله هذه العلوم الفلسفية بين أهلها»[٢٥].

والواقع أن السيوطي، المتوفى سنة ٩٠٦هـ، هو من يجري للمأمون ـ ولسائر

(٢٣) نقلا عن: **«التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»**، ص ١٦٠ ـ ١٦٢.

(٢٤) ابن تيمية: **«نقض المنطق»**، تحقيق محمد حمزة وسليمان الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة ١٩٥١، ص ١٩.

(٢٥) السيوطي: **«صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام»**، تحقيق علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرزاق، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة ١٩٧٠، ص ٤١ ـ ٤٢.

بني العباس ـ أوسع محاكمة بعد الوفاة على «جريمة» استقدام الكتب وتعريب علوم الأمم الأخرى. يقول (وهو يعتمد في ذلك رواية لأبي محمد بن أبي زيد الفقيه المالكي بالقيروان نقلاً عن الشيخ نصر المقدسي في كتابه **«الحجة على تارك المحجة»**): «رحم اللّه بني أمية، لم يكن فيهم قط خليفة ابتدع في الإسلام بدعة، وكان أكثر عمالهم وأصحاب ولايتهم العرب. فلما زالت الخلافة عنهم، ودارت إلى بني العباس، قامت دولتهم بالفرس، وكانت الرياسة فيهم، وفي قلوب أكثر الرؤساء الكفار منهم البغض للعرب ولدولة الإسلام. فأحدثوا في الإسلام الحوادث التي تؤذن بهلاك الإسلام، ولولا أن اللّه تبارك وتعالى وعد نبيه صلّى اللّه عليه وسلّم أن ملته وأهلها هم الظاهرون إلى يوم القيامة لأبطلوا الإسلام. ولكنهم قد ثلموه وعوروا أركانه»[٢٦].

وضمن هذا المنطق كان لا بد أن تصور بادرة العباسيين ـ وعلى رأسهم المأمون ـ في إطلاق عملية الترجمة على أنها **مؤامرة مدبرة** التقت فيها **زندقة الداخل ومكيدة الخارج**. وهكذا ينقل السيوطي عن الصلاح الصفدي (ت ٧٤٦هـ) أنه حكى في شرح لامية العرب «أن المأمون لما هادن بعض ملوك النصارى ـ أظنه صاحب جزيرة قبرص ـ كتب يطلب منه خزانة كتب اليونان، وكانت عندهم مجموعة في بيت لا يظهر عليه أحد، فجمع الملك خواصه من ذوي الرأي واستشارهم في ذلك، فكلهم أشار عليه بعدم تجهيزها إليه، إلاّ بطريق واحد، فإنه قال: جهزها إليهم، فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلاّ أفسدتها وأوقعت بين علمائها»[٢٧].

ويبدو أن قصة «المؤامرة» هذه قد بدأ تداولها منذ القرن الخامس الهجري، وهو القرن الذي شهد، في العهد القادري في ربعه الأول وفي العهد السلجوقي في نصفه الثاني، تعبئة أيديولوجية ماحقة ضد الفلسفة وعلوم الأوائل. فالسيوطي هو من ينقل أيضاً عن الشيخ نصر المقدسي، المتوفى سنة ٤٩٠ هـ كما ذكرنا، تتمة رواية الفقيه المالكي القيرواني أبي حمد بن أبي زيد (المتوفى سنة ٢٨٩هـ)، وفيها المزيد من التفصيل عن تلاقي التواطؤ الداخلي مع التآمر الخارجي في استجلاب «الكتب

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤١.

اليونانية» لتقويض دولة العرب والإسلام. يقول: «فأول الحوادث التي أحدثوها (بنو العباس ورؤساء الفرس) إخراج كتب اليونانية إلى أرض الإسلام، فترجمت بالعربية وشاعت في أيدي المسلمين. وسبب خروجها من أرض الروم إلى بلاد الإسلام يحيى بن خالد بن برمك. وذلك أن كتب اليونانية كانت ببلد الروم، وكان ملك الروم خاف على الروم إن نظروا في كتب اليونانية أن يتركوا دين النصرانية ويرجعوا إلى دين اليونانية، وتتشتت كلمتهم وتتفرق جماعتهم، فجمع الكتب في موضع وبنى عليها بناء مطمسة بالحجر والجص حتى لا يوصل إليها[٢٨]. فلما أفضت رياسة دولة بني العباس إلى يحيى بن خالد ـ وكان زنديقاً ـ بلغه خبر الكتب التي في البناء ببلد الروم، فصانع ملك الروم الذي كان في وقته بالهدايا، ولا يلتمس منه حاجة. فلما أكثر عليه، جمع الملك بطارقته وقال لهم: إن هذا الرجل خادم العربي قد أكثر عليَّ من هداياه ولا يطلب مني حاجة، وما أراه إلاّ يلتمس حاجة، وأخاف أن تكون حاجته تشق علي. فلما جاءه رسول يحيى قال له: قل لصاحبك إن كانت له حاجة فليذكرها. فلما أخبر الرسول يحيى، رده إليه وقال له: حاجتي الكتب التي تحت البناء يرسلها إليّ، أخرج منها بعض ما أحتاج وأردها إليه. فلما قرأ الرومي كتابه استطار فرحاً، وجمع البطارقة والأساقفة والرهبان وقال لهم: قد كنت ذكرت لكم عن خادم العربي أنه لا يخلو من حاجة، وقد أفصح بحاجته، وهي أخف الحوائج عليَّ. وقد رأيت رأياً إسمعوه، فإن رأيتموه أمضيته، وإن رأيتم خلافه تشاورنا في ذلك حتى تتفق كلمتنا. فقالوا: وما هو؟ قال: حاجته الكتب اليونانية يستخرج منها ما أحب ويردها. قالوا: فما رأيك؟ قال: قد علمت أنه ما بنى عليها مَنْ كان قبلنا إلاّ لأنه خاف إن وقعت في أيدي النصارى وقرأوها كان سبباً لهلاك دينهم وتهديد جماعتهم، وأنا أرى أن أبعث بها إليه وأسأله ألا يردها، يبتلون بها ونسلم نحن من شرها، فإني لا آمن أن يكون بعدي من يجترئ على إخراجها إلى الناس فيقعوا فيما خيف عليهم. فقالوا: نعم الرأي رأيت أيها الملك، فأمضاه»[٢٩].

---

(٢٨) فيما يتعلق بتفاصيل قمع «كتب اليونان» وعلومهم الفلسفية في الدولة الرومية، وفي المسيحية الأولى بصورة أعم، انظر كتابنا: **«مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام»**، ص ٢٥ ـ ٦٦.

(٢٩) **«صون المنطق والكلام»**، ص ٣٩ ـ ٤١.

وكما يقضي منطق القصص الموضوعة فإن «مؤامرة الكتب اليونانية» كان لا بدّ أن تؤتي أكلها بإحداثها بين المسلمين الاختلاف والشقاق والتشتت الذي لم تحدثه بين النصارى. ولهذا قال الإمام الشافعي ـ أو قوّل بالأحرى ـ إنه «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلاّ لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس». ويضيف راوية هذا القول المنسوب إلى الشافعي، وهو «قاضي المسلمين الحافظ عز الدين عبد العزيز بن قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة» (المتوفى سنة ٧٦٧ هـ): «أشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية وغير ذلك من البدع»[٣٠].

ونحن لسنا هنا بصدد استعراض جميع مظاهر الحصار الأيديولوجي الذي فرض في القرون المتأخرة حول الاشتغال بعلوم الأوائل، والذي وجد حتى في شخص ابن خلدون ـ الذي ما كان يصدر مع ذلك عن النظرة الانغلاقية نفسها التي كان يصدر عنها ابن تيمية والسيوطي ـ من يشيعه إلى مثواه الأخير. وبالفعل إن صاحب **«المقدمة»**، الذي كتب فصلاً بتمامه تحت عنوان: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، يميل في نهاية المطاف إلى تقييم بادرة المأمون في استقدام الكتب وترجمتها تقييماً سلبياً، إذ بسببها «دخل على الملة من هذه العلوم وأهلها داخلة واستهوت الكثير من الناس بما جنحوا إليها وقلدوا آراءها، والذنب في ذلك لمن ارتكبه، ولو شاء اللّه ما فعلوه». ومن دون أن يماري ابن خلدون في حتمية ازدهار علوم الأوائل حيثما قام صرح الحضارة، مؤكداً على أنها «عارضة في العمران كثيرة في المدن»، فإنه يحذر من أن «ضررها في الدين كثير»، ولا سيما أن «كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها كثير من أهل الملة وأخذ من مذاهبهم من أضله اللّه من منتحلي العلوم وجادلوا عنها»[٣١].

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٨. ونقول: **«قُوّل»** الشافعي ـ ولم «يقل» ـ لأنه بكل بساطة توفي سنة ٢٠٤هـ، والمأمون الذي تولى الخلافة في ذلك العام بالضبط لم يظهر القول بخلق القرآن ـ كما تجمع المصادر التاريخية ـ إلاّ سنة ٢١٢هـ.

(٣١) **«المقدمة»**، المصدر نفسه، ص ٥٧٠.

وفي هذا الصدد يستشهد ابن خلدون بالواقعة التالية التي يعود زمنها إلى الصدر الأول قبل أن يتطور العمران الإسلامي تطوره الكبير في العهد العباسي، فيقول: «اعلم أن أكثر من عني بها (العلوم العقلية والطبيعية من منطق وفلسفة وطبيعيات وتعاليم وهيئة) الأمتان العظيمتان في الدولة قبل الإسلام، وهما فارس والروم. . . وأما الفرس فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيماً ونطاقها متسعاً لما كانت عليه دولتهم من الضخامة واتصال الملك. . . ولما فتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتباً كثيرة، كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب يستأذنه في شأنها وتنقيلها للمسلمين، فكتب إليه عمر أن اطرحوها في الماء، فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا اللّه بأهدى منه، وإن يكن ضلالاً فقد كفانا اللّه، فطرحوها في الماء أو في النار، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا»[٣٢]. وينبغي أن نضيف حالاً أن ابن خلدون لا يؤسس هذه الواقعة العمَرية في مثال سبق، ولا يخلع عليها بالتالي طابعاً إلزامياً لا خيار فيه للخلف إلاّ أن يقلد السلف. فحسّه العميق بقوانين العمران التي تعود إليه الريادة في استكشافها يجعله يلجم نزعته الأيديولوجية الأشعرية عن أن تجنح، في الموقف المحافظ من علوم الأوائل، جنوح السلفيين المتشددين الذين ما كان صوت آخر يعلو على صوتهم في عصره في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. فابن خلدون الذي أدرك أن تلك العلوم العقلية تلبي حوائج العمران لم يركب مركب تكفير المشتغلين بها ولم يدعُ إلى نصب المحارق للكتب الحاوية لها. فخلا الفلسفة والنجوم والكيمياء التي قال بإبطالها، فقد أباح الاشتغال بسائرها من طبيعيات ورياضيات وفلكيات، مشترطاً شرطاً واحداً يتيماً وهو: «ليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبنّ أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقلّ أن يسلم لذلك مع معاطبها»[٣٣].

وما دمنا قد اخترنا أن نختم هذه الورقة مع من قلنا إنه كان المحاسب الموسوعي للحضارة العربية الإسلامية، فلتكن لنا وقفة ختام الختام مع النص التالي لصاحب

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٣٠ ـ ٥٣١.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٧٤.

«المقدمة». فبعد أن يعقد ابن خلدون فصلاً على حدة للعلوم العقلية، يعرض فيه لمصائر هذه العلوم في الحضارات الكبرى الثلاث، الفارسية والرومية والإسلامية، يلاحظ بشيء من الأسى فيما يتعلق بزمانه ومكانه، أن «المغرب والأندلس لما ركدت ريح العمران بهما وتناقصت العلوم بسببه، اضمحل ذلك منهما إلاّ قليلاً من رسومه تجدها في تفاريق من الناس وتحت رَقَبة من علماء السنة». والحال أن هذا التأسي المكتوم على اضمحلال العلوم في المغرب والأندلس يأخذ دلالة خاصة عندما يضيف ابن خلدون فقرة ختامية يقارن فيها بين المصير الآفل للعلوم العقلية في العدوة الجنوبية من البحر الأبيض المتوسط مع المصير الطالع لهذه العلوم في العدوة الشمالية، قائلاً بالحرف الواحد: «كذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الافرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها هناك متجددة، ومجالس تعليمها متعددة، ودواوينها جامعة متوافرة، وطلبتها متكثرة، واللّه أعلم بما هنالك وهو يخلق ما يشاء ويختار»[٣٤].

ولا يخفى هنا أمام إشارة تاريخية ثمينة ونادرة ـ وربما يتيمة في الأدبيات العربية الإسلامية الراجعة إلى ذلك العصر ـ إلى بداية نهضة العلوم العقلية والفلسفية في الغرب الأوروبي (الشمال بالنسبة إلى ابن خلدون) في القرن الرابع عشر الميلادي. والحال أننا نعلم جميعاً أن هذه النهضة، التي أخرجت الغرب من ظلام القرون الوسطى الأولى، تدين بقسط موفور منها إلى حركة ترجمة الكتب العربية والكتب اليونانية بوساطة عربية أو عبرية إلى اللاتينية. **ولكن حركة الترجمة هذه، التي نشطت كل النشاط في الغرب، كانت ماتت كل الموت في الشرق**. فعلى حد علمنا، لم يترجم كتاب جديد واحد إلى العربية، نقلاً عن أي لغة حضارية متداولة في ذلك العصر، على امتداد الحقبة الممتدة ما بين القرن الخامس والقرن الثاني عشر للهجرة[٣٥]. وليس هذا فحسب، بل إن مبدأ الترجمة بالذات قد فقد مشروعيته

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٣٢.
(٣٥) ربما خلا كتاب «**نصيحة الملوك**» للغزالي، الذي نقله أحد تلاميذه من الفارسية إلى العربية، وكذلك «شاهنامه» الفردوسي، الذي نقله إلى العربية علي البغدادي في القرن السابع الهجري بدون أن يأخذ طريقه إلى النشر الفعلي، أي إلى النساخين في حينه.

النظرية منذ سادت الأيديولوجيا السلفية المتشددة والانغلاقية في القرون المتأخرة التي درج الكثيرون على تسميتها «عصر الانحطاط». ونحن نزعم أنه لو لم توأد حركة الترجمة، ولو ظلت الحضارة العربية الإسلامية في طورها المتأخر منفتحة على الآخر انفتاحها عليه في طورها المتقدم، لما كانت كارثة الانحطاط قد وقعت، أو على الأقل لما كانت أخذت ذلك الشكل النهائي الذي أخذته، أو على أقل الأقل لما كان عصر النهضة العربية تأخر إلى القرن التاسع عشر، ولكان أمكن أن يبدأ من القرن الخامس عشر أو السادس عشر فيما لو وجد من يتنبه لملاحظة ابن خلدون عن نهضة العلوم العقلية في عصره في العدوة الشمالية من المتوسط، ويدشن بالتالي حركة ترجمة عن اللاتينية مشابهة لتلك التي دشنها أمويو القرن الثاني وعباسيو القرن الثالث عن الفارسية واليونانية.

الفلسفة العربية المستحيلة

لنبدأ بتقرير حقيقة واقعة، وهي أنه لا وجود لفلسفة عربية حديثة أو معاصرة. وإن وجدت فلسفة كهذة فهي فلسفة مترجمة، أو مولّدة بوساطة الترجمة. يصدق ذلك على توماوية يوسف كرم، ووجودية عبد الرحمن بدوي، وجوانية عثمان أمين، وشخصانية عزيز الحبابي، وماركسية سمير أمين، وفيورباخية حسن حنفي وهوسرليته في آن معاً.

ولكن إذ نقرر هذه الحقيقة الواقعة، فلا بد أن نقرن هذا التقرير بتفسير، وبالتالي أن نتساءل : لماذا لا توجد، ولماذا يكاد يستحيل أن توجد فلسفة عربية حديثة أو معاصرة؟

للإجابة عن هذا التساؤل نستطيع أن نرصد، على ما يتراءى لنا، ثلاث سلاسل متراكبة، من السببيات.

أولاً، إن الفلسفة المعاصرة نفسها، على الصعيد العالمي، في أزمة. ومردّ هذه الأزمة إلى تطور العلم بالذات. فالفلسفة رأت النور وازدهرت قبل أن يرى التصور العلمي للعالم النور، وكبديل عن هذا التصور. والفلسفة قابلة للتعريف، من هذا المنظور، بأنها ما قبل تاريخ العلم. ولكن منذ أن طرح العلم نفسه أداة وحيدة للمعرفة وللسيطرة على الكون راح مجال الفلسفة يتقلص، وراح العلم يجرِّدها من حقول تخصصها الواحد تلو الآخر. فتطور الفيزياء الرياضية قد أغنى عنها في معرفة الطبيعة والكون. وتطور علم الأحياء والتشريح قد وضع حداً للتفلسف في مجال «خلقة الإنسان». وجاء مولد علم النفس ليستنقذ منها موضوعه الأثير في النفاذ إلى

كنه النفس البشرية. بل إن التحليل النفسي قد سد عليها المنافذ إلى اللاشعور والبنى النفسية التحتية، ورسم علامات استفهام حول مشروعية صبواتها ورؤاها الاخلاقية. وقل مثل ذلك في تطور علوم الاجتماع والسياسة الذي أقفل باب البحث في المدينة الفاضلة. ولكن إذا كانت فتوح العلم قد سدّت على هذا النحو الطريق إلى الماقبل فقد أبقته مفتوحاً إلى المابعد. ورغم التقلص الكبير الذي طرأ على هذا النحو على متن الفلسفة فقد استطاعت في العالم الحديث والمعاصر أن تجد لها ملاذا في الهامش. فمن فعالية عقلية في ما قبل العلم تحولت إلى فعالية عقلية في ما بعد العلم. فحصرت نفسها تارة بمجال القيم والغايات النهائية، وأرادت نفسها طوراً آخر فلسفة علمية خالصة تعمل حصراً على مستوى الابستمولوجيا، أي معرفة المعرفة. ولكن في الحالين معاً غدت الفلسفة مرهونة بالممارسة العلمية. فبدون أن تكون الفلسفة نابعة بالضرورة للعقل العلمي، لم يعد ثمة مناص من أن تكون تالية له، لاحقة عليه. وباستثناء الاستمراريات الفلسفية وشبه السكولائية في الثقافات ما قبل العلمية، فإن الثقافات الوحيدة المنتجة للفلسفة اليوم هي الثقافات المنتجة للعلم. وحسبنا أن نقرر أن الثقافة العربية المعاصرة غير منتجة للعلم حتى نفهم لماذا يتحتم أن يكون المتفلسفون العرب عالة سواء على الفلسفة الإسلامية القديمة أو الفلسفة الغربية الحديثة. فانتفاء شرط الإنتاجية العلمية لا يترك لهم من نصاب آخر سوى أن يكونوا في الفلسفة من المستهلكين، أي المحاكين شرحاً أو ترجمة.

ثانياً، تماماً كما كان الأصوليون القدامى يقولون إنه لا يجوز لمجتهد أن يجتهد إلا وفقا لمثال سبق، كذلك فإن المتفلسف العربي ـ ولا نقول الفيلسوف ـ يجد نفسه اليوم في وضعية من لا يستطيع أن يتفلسف إلا وفق مثال سبق. ولكن مع هذا الفارق: فما كان الأصوليون يضعونه في الماضي، يلقاه المتفلسف العربي مسقطاً أمامه في المستقبل. فسبق الغرب إلى اجتراح مأثرة الحداثة قد جعل كل ما يمكن أن يفكر به الملتحقون بركب الحداثة مفكّراً به مسبقاً. فالحضارة الغربية قد باتت، بحكم أسبقيتها إلى الحداثة، تتحكم بالزمان الثقافي للحضارات الأخرى. وخلا الخروج من التاريخ أو السقوط في الهمجية، فإنه لم يعد للمتخلفين في هذا العالم من مستقبل آخر غير حاضر المتقدمين. وهذا الانحصار في زنقة التاريخ يسدّ حتى

المخرج النقدي ـ وهو المخرج الذي تؤثر الفلسفة أن تعمل على مستواه. فكل ما يمكن أن ننقد عليه الحضارة الغربية قد سبقتنا هي نفسها إلى نقد نفسها عليه. وبالعودة إلى لغة حسن حنفي فلنا أن نلاحظ أن الفلسفة النقدية، التي يدعو إليها تحت اسم «الاستغراب» كرد على «الاستشراق»، لا تعدو هي نفسها أن تكون فلسفة «وكيلة». فمن دهن الفلسفة الغربية لا يفتأ هو نفسه يسقي نقده لهذه الفلسفة الغربية. وهذا يصدق أيضاً على ما تشهده الساحة الثقافية العربية اليوم من محاولات مجهضة سلفاً لتبيئة فلسفة ما بعد الحداثة. ذلك أن كل ما يمكن أن يقوله المتفلسفون العرب في نقد الحداثة ـ الغربية حصراً ـ قد سبقهم إلى قوله نقاد هذه الحداثة من المفكرين الغربيين، سواء أتمثلوا بمدرسة فرانكفورت الألمانية واستطالاتها الأميركية : هوركمايمر وأدورنو وماركوزه وهابرماس وشومسكي، أم بمدرسة ما بعد الحداثة الفرنسية : ديريدا وليوتار وبوديار، فضلا عن أصحاب التراكيب النظرية الكبيرة في الحداثة من أمثال ميشيل فوكو وألان تورين وجان ماري دوميناك وإدغار موران. وبالفعل، عندما يتصدى متفلسفون من مجتمعات ما قبل حديثة Prémodernes لممارسة فلسفة ما بعد الحداثة Post - Moderne فإنه لا خيار أمامهم سوى أن يكونوا مستهلكين، لا منتجين، لخطاب نقد الحداثة في الغرب نفسه؛ أو بعبارة أخرى : مجرد مترجمين[1].

ثالثاً، إن الفلسفة نبتة، لا تنتش ولا تزهر إلا في تربة العقل واستقلالية العقل. وبدون أن ندخل في تفاصيل لا يتسع لها هنا مجال، فإننا سنلاحظ أن العقلانية كشرط شارط لتمخض الفلسفة ما زالت بعيدة عن أن تكون صاحبة الكلمة الأولى في الثقافة العربية المعاصرة. ونحن لا نعني بالعقلانية شيئاً آخر سوى هذا المبدأ البسيط والثوري معاً : إنه لا يجوز أن تعلو فوق سلطة العقل أية سلطة أخرى. والحال أن سلطان الثقافة العربية ما زال يعتّم بعمامة الدين. وباستعادة صيغة ميشيل فوكو

(١) ليست هذه المفارقة باليتيمة. فمدرسة ما بعد الحداثة الغربية، التي أسست عبادة حقيقية للاختلاف بهدف تفكيك المركزية الغربية، قد انتهى بها المآل، عند ترجمتها إلى العربية، إلى مقلب تاريخي فعلي : فبدلاً من أن يكون حق الاختلاف جسر الحداثة الغربية إلى الاعتراف بالآخر، غدا بيد الحركات الأصولية، المتطلعة إلى احتكار تمثيل هذا الآخر، سلاحاً لرفض الحداثة نفسها بحجة أنها غربية أو غربية الأصول.

المشهورة : «الدين هو عقل مجتمع بلا عقل»، فلنا أن نلاحظ أن العقل السائد في الثقافة العربية، وكم بالأولى في المجتمعات العربية، ليس العقل الفلسفي، بل العقل الديني. ليس العقل الشارع وذا السؤدد الذاتي، بل العقل التابع والمشّرع له. وعلى حد تعريف الشاطبي الذي ما زال يحتفظ بصدقيته تامة : «العقل الذي لا يسرِّح في مجال النظر إلا بقدر ما يسرِّحه النقل»، و«لا يتقدم بين يدي الشرع» بل «يهتدي بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرَتْه، ويقف حيث وقفته»[٢]. ودوماً بلغة الشاطبي الفقهية، فإن العقل ليس أصلا بحد ذاته، بل «ينبني على أصل متقدم ومسلَّم بإطلاق.. من طريق الوحي»[٣].

وكما في كل الثقافات ذات الإبستميه الدينية كان يمكن للعقل اللاهوتي أن يضطلع بدور الوسيط بين العقل الفلسفي والعقل الديني. ولكن اللاهوت نفسه، كشكل معقلن من الدين، ما زال منفياً من الثقافة العربية منذ أن كُفِّر فلاسفة الإسلام وطُرد علم الكلام المعتزلي خارج المدينة الإسلامية وتقلصت الحضارة العربية الإسلامية إلى محض حضارة فقه. ولقد دفع الشهيد محمود محمد طه ثمناً غالياً لمحاولته إعادة فتح باب الاجتهاد في اللاهوت القرآني. ذلك أن السقف الأعلى للعقل الديني في الثقافة العربية السائدة ـ وهي سيادة قد عززها في العقود الأخيرة المنّ النفطي ـ لا يزال هو العقل الفقهي. وباستثناء محاولات مهمَّشة مثّلها، فيمن مثلّها، داعية تجديد الفقه الإسلامي جمال البنا، فإن العقل الفقهي السائد في الساحة العربية، والإسلامية بشكل أعم، ما زال عاجزاً عن الوفاء بوعده ـ الذي كان أطلقه منذ مطلع عصر النهضة ـ بتحديث نفسه. ولسنا نماري في أن باب الاجتهاد في هذا الفقه قد أعيد فتحه في العقود الأخيرة على أيدي منظِّري حركات الإسلام المؤدلج والمسيَّس معا. لكن هذا الباب ما أُعيد فتحه للتقدم إلى الإمام، نحو الحداثة، بل للارتداد إلى الخلف، نحو القدامة. وهذا ليس حتى إلى عصر مالك وأبي حنيفة والشافعي، بل إلى عصر ابن تيمية الذي كان هناك، إلى زمن قريب، شبه إجماع

(٢) الشاطبي : الموافقات، دار إحياء الكتب العربية، طبعة مصورة عن طبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة بلا تاريخ، ج١، ص ٣٥ ـ ٦٥.

(٣) الاعتصام، تحقيق محمد رشيد رضا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض بلا تاريخ، ج١، ص ٧٤.

على توصيفه بأنه عصر انحطاط. ولعلنا ـ ونحن نستقرئ ما يطالعنا به المشهد العربي السائد من حولنا اليوم من صعود لمد القوى الناشطة تحت لواء العقل الديني بطبعته الأكثر أصولية ـ لا نغالي إذا قلنا إن العالم العربي يقف في مطلع القرن الحادي والعشرين هذا على عتبة الانكفاء على نفسه فيما لا نتردد أن نسميه قروناً وسطى جديدة.

الأنتلجنسيا العربية والإضراب عن التفكير

تضرب لنا الأَنْتِلِجَنْسِيَا العربية، من خلال العينة التمثيلية التي تقدمها المناظرة التي دارت على صفحات «اليوم السابع» على مدى عشرة أسابيع خلال عام ١٩٨٩، بين «مفكّر المغرب» متمثلاً بمحمد عابد الجابري، و«مفكر المشرق» متمثلاً بحسن حنفي، المثال على أَنْتِلِجَنْسِيَا رافضة لأداء وظيفتها، أي أَنْتِلِجَنْسِيَا هي في حال إضراب عن التفكير.

وتقدم لنا ثالثة حلقات هذه المناظرة، التي دارت على «العلمانية والإسلام»، مثالاً تطبيقياً على ما يمكن أن تعنيه حالة الإضراب عن التفكير.

وبادئ ذي بدء، لا بدَّ أن نوضح أن كلمة «مناظرة» لا تبدو لنا هنا ذات موضوع، إذ كيف يمكن أن «يتناظر» مفكران، هما في الأساس وفي ما يتعلق بالموقف من العلمانية على الأقل، متوافقان، بل متفقان: واحدهما يتبرأ من العلمانية بحجة أن «الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة»، كما يقول عنوان مداخلة محمد عابد الجابري، وثانيهما يغسل يديه منها بحجة أن «الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية»، كما يقول عنوان مداخلة حسن حنفي؟

الواقع أن عنوان كل من المداخلتين بالذات ينطوي على قدر لا يستهان به من «اللاتفكير». ولنبدأ بعنوان مداخلة «مفكر المغرب». فهذا العنوان ينطوي، في بنيته بالذات، على إحالة مباشرة إلى المنطق الصوري. ومن الممكن، بالعودة إلى القاعدة الأرسطية الذهبية، إعادة بناء منطقه الضمني على النحو الآتي:

العلمانية هي فصل الكنيسة عن الدولة، الإسلام ليس فيه كنيسة، إذاً الإسلام لا

يحتاج إلى علمانية. وشكلانية هذا المنطق يختصرها الجابري بنفسه بقوله في ختام مداخلته: «العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام، لأنه ليس فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة أو تفصل الدولة عنها».

مقدمات خاطئة

وكما في كل منطق شكلي، فإن العملية الاستدلالية يثبت فسادها، ومن ثم خلوّها من «التفكير»، إذا أمكن الطعن في مقدمتها الكبرى، أو في مقدمتها الصغرى، تمهيداً للطعن في نتيجتها.

والحال أن استدلال الجابري قابل للطعن من جهاته الثلاث: في مقدمته الكبرى، وفي مقدمته الصغرى، وفي نتيجته سواء بسواء.

أما من حيث المقدمة الكبرى، فلنقل بصراحة إنها مبنية على حيلة شكلية: فليس صحيحاً تعريف العلمانية بأنها «فصل الكنيسة عن الدولة». فالكنيسة هي حالة جزئية من حالات ذلك **الكلي** الذي هو الدين. والحال أنه عندما تبنّى المقدمة الكبرى، فمن الواجب، كما يعلمنا المنطق، أن تبنى من خلال **الكلي الأكثر كلية**. ولكن لماذا اختار الجابري أن يرد الكلي الذي هو **الدين** إلى إحدى جزئياته فقط، أي ـ في الحالة التي نحن بصددها ـ **الكنيسة؟**

الجواب بسيط جدّاً: لأنه لو بنى الجابري محاكمته العقلية ابتداء من الكلي الأكثر كلية لأفلتت من يديه النتيجة التي يتوخاها ولأخذت المحاكمة بالضرورة الشكل الآتي: العلمانية وجوب فصل الدين عن الدولة، الإسلام دين، إذاً الإسلام واجب الفصل عن الدولة.

وبما أن الجابري يعرف سلفاً النتيجة التي يريد أن يصل إليها، وبما أنه لم يقم أصلاً استدلاله العقلي إلا تبريراً مسبقاً لها، فإنه لم يكن أمامه من خيار آخر، حتى يضبط الاستدلال، سوى أن يتلاعب على تعريف العلمانية ويزيحه بوصة أو بوصتين عن منطوقة الأكثر شمولاً ليجعله يعني فقط «فصل الكنيسة عن الدولة»، لا «فصل الدين عن الدولة».

ولكن لندع جانباً المقدمة الكبرى وما قد تستتبعه من خصومة على مستوى

التعاريف والمفاهيم، ولنأتِ إلى المقدمة الصغرى التي يُفترض فيها، بطبيعتها، أن تكون أكثر ارتباطاً بالوقائع وبمعرفة الوقائع.

فلئن اختار الجابري في مقدمته الكبرى أن يعرّف العلمانية بأنها «فصل الكنيسة عن الدولة» فلأنه يعرف سلفاً، ويعرف أن قراءه يعرفون، أن «الإسلام ليس فيه كنيسة»، كما تؤكد مقدمته الصغرى. وبديهي أننا لا نماري، ولا يمكن لعاقل أن يماري في أن «الإسلام ليس فيه كنيسة». وكيف يكون في الإسلام كنيسة، وهو الإسلام، بينما الكنيسة هي بالتعريف مؤسسة مسيحية؟

ولكن لندع التعاريف، ولنأتِ إلى الوقائع؛ وهي خطوة يبررها لنا سلفاً كوننا نناقش، في هذه المرحلة، الكيفية التي بنى بها الجابري مقدمته الصغرى التي يُفترض فيها أنها تتصل ـ كما في كل المقدمات الصغرى ـ بتقرير الوقائع أكثر مما بتقرير المبادئ.

في الإسلام سلطة دينية

أجل، وبداهة، ليس في الإسلام كنيسة، ولكن فيه، بالبداهة أيضاً، سلطة دينية. ليس فيه كهنوت، ولكن فيه، ككل دين، رجال دين. ورجال الدين المسلمون ليسوا كهنة، ولكن وظيفتهم، مثل أي رجال دين، هي القيام على شؤون الدين. وهم، في أكثريتهم الساحقة، متفرغون للقيام بشؤون هذه الوظيفة. وصحيح أن وظيفتهم ليست، كما في الكاثوليكية، أن يكونوا وسطاء **بين الإنسان وربه، ولكن وساطتهم لا يُستغنى عنها بين الإنسان وشؤون دينه**. وقد يقع خلاف على تعريف وظيفة رجال الدين في الإسلام، وقد يقع خلاف على جواز هذه التسمية بالذات (رجال الدين)، ولكن لا يمكن أن يقع خلاف على الواقع التاريخي لوجودهم: فهم موجودون وقد كانوا دائماً موجودين، وليس ثمة ما يحمل على الاعتقاد بأنهم لن يعودوا موجودين: فلا دين بلا رجال دين.

إذن ليس في الإسلام كنيسة، ولا كهنوت، ولكن فيه سلطة دينية.

صحيح أن هذه السلطة ليست معصومة كما في الكاثوليكية، وليست ذات بنية تراتبية كما في الكنيسة (علماً بأن ما يصدق على الإسلام السنّي من هذه الزاوية لا يصدق على الإسلام الشيعي حيث للأئمة معصوميتهم المعترف بها وحيث لرجال

الدين كما هو معروف هرميتهم المكرَّسة). ولكن المعصومية والتراتبية ليستا شطرين مقومين للسلطة الدينية بما هي كذلك، وحسبنا شاهداً على ذلك البروتستانتية. فالسلطة الدينية في البروتستانتية ليست معصومة، وليست بذات بنية هرمية، ولكن هذا لا يحول بينها وبين أن تكون سلطة دينية[1]، كما لا يلغي الحاجة إلى تطبيق العلمانية في الدول ذات الأغلبية البروتستانتية، مثلها تماماً في ذلك مثل الدول ذات الأغلبية الكاثوليكية.

وبطبيعة الحال، إن العلمانية لا تعني إلغاء السلطة الدينية، بل تعني فقط فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية ومنع تعدي السلطة الدينية إلى المجال السياسي، كما منع تعدي السلطة السياسية إلى المجال الديني.

وهذه الحاجة إلى الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية قد تكون اليوم في المجتمعات العربية الإسلامية أشد إلحاحاً منها في أي مجتمعات أخرى. فكلنا يعلم أن السلطة الدينية في المجتمعات العربية الإسلامية متضخمة إلى حد تكاد معه أن تتحول السلطة الدينية، بما هي كذلك، إلى سلطة سياسية، ولا سيما في هذه الحقبة التاريخية التي يجري خلالها تسييس الإسلام على نطاق واسع ويلعب فيها رجال الدين، بما هم كذلك، دور القادة والموجّهين السياسيين[2]. وكلنا يعلم أيضاً أن السلطة السياسية في المجتمعات العربية الإسلامية، في مسعاها إلى أن تضفي على نفسها الشرعية المفتقدة، تسعى إلى تغطية نفسها وستر عورة لاشرعيتها أو لاشعبيتها برداء الشرعية الدينية والإيديولوجيا الدينية. وإنما في مجتمعات كهذه، تجري فيها على قدم وساق عملية **تديين للسياسة وتسييس للدين**، يأتي «مفكر المغرب» ليقول إنه ما دام الإسلام «ليس فيه كنيسة» فلا حاجة إلى العلمانية!

(١) يمكن أن نضيف إلى هذه القسمات المشتركة بين البروتستانتية والإسلام كون الأولى ترفض هي الأخرى وساطة رجل الدين بين الله والإنسان.

(٢) ما كتبناه قبل أكثر من خمسة عشر عاماً تؤكده تماماً مجريات الحرب الأمريكية في العراق التي تمخضت، أول ما تمخضت وأكثر ما تمخضت، لا عن تحريره ودقرطته كما هو شعارها المعلن، بل عن تكريسها قياداته الدينية والطائفية (فضلاً عن الإثنية) قيادات سياسية هي وحدها القادرة على ملء الفراغ السياسي في بلد مارست فيه قيادته الاستبدادية، على مدى أكثر من ثلاثين عاماً متواصلة، سياسة الإفراغ السياسي.

وبديهي أن موضع الاعتراض ليس على المقولة في ذاتها، ليس على كون الإسلام «ليس فيه كنيسة»[3]، بل فقط على تحويل هذه المقولة إلى مقدمة صغرى في استدلال شكلي يتغيا أن يثبت بصورة قبلية، وأيّاً يكن الثمن المنطقي، عدم لزوم العلمانية.

وحتى ندرك أصلاً مدى عدم لزوم النتيجة التي ينتهي إليها الجابري ترتيباً على مقدمته الصغرى، ومن قبلها على المقدمة الكبرى المكافئة لها في عدم المطابقة، يكفي أن نتذكر أن مفكراً مثل طه حسين كان استنتج من المقدمة نفسها (الإسلام ليس فيه كنيسة) نتيجة معاكسة تماماً لتلك التي يستنتجها الجابري. ففي «**مستقبل الثقافة في مصر**» ـ وهو كتاب أمسى اليوم مع مؤلفه موضع ترذيل وتبخيس من قِبل العديد من المتعيشين الجدد على مائدة الأصولية ـ انتهى طه حسين إلى رأي مفاده أنه ما دام لا كنيسة ولا كهنوت في الإسلام، ولم تنشأ فيه طبقة منفصلة ذات مصلحة في سيطرة الدين على المجتمع، فإن فصل الدين عن الدولة سيكون أسهل على المسلمين منه على المسيحيين، وعلى مصر منه على أوروبا التي يعرف الجميع كم عانت وكم كان باهظاً الثمن الذي دفعته قبل أن تحقق ذلك الفصل وتفوز معه بقصب السبق في المدنية والحضارة!

والواقع أننا إذا خيرنا بين الاستدلال الذي يجريه الجابري لإثبات عدم لزوم العلمانية انطلاقاً من أن العلمانية هي فصل الكنيسة عن الدولة ومن أن الإسلام ليس فيه كنيسة، وبين الاستدلال الذي يجريه الأصوليون لينتهوا إلى النتيجة عينها، فإننا نفضل بلا مراء صراحة الأصوليين وعدم لجوئهم إلى حيل المنطق... فهم يجرون استدلالهم على النحو الآتي: العلمانية تعني فصل الدين عن الدولة، الإسلام دين ودولة، إذاً الإسلام لا يقبل العلمانية. وواضح أن استدلالهم أقوى منطقياً من استدلال الجابري، لأنه يقوم على الأقل على مقدمة كبرى صحيحة، في حين أن نقطة ضعفه تكمن في مقدمته الصغرى.

(٣) إذا توسعنا بمفهوم «الكنيسة»، فلنا أن نلاحظ أن هناك دراسين لا يترددون في الكلام عن «كنيسة شيعية»، تماماً كما أن جامعة الأزهر، من الطرف السني، يمكن أن توصف بأنها «فاتيكان الإسلام».

والحال أن الجابري، عندما يعوزه المزيد من الأسلحة المنطقية لتدعيم مقولته عن عدم لزوم العلمانية، يستعين بمنطق الأصوليين، ولكنه لا يأخذ من استدلالهم سوى مقدمته الصغرى، أي تحديداً الضعيفة. هكذا يقول بالحرف الواحد: «أنا مقتنع تماماً بأن الإسلام هو دين ودولة في آن واحد». وبالطبع، إن ما يسكت عنه الجابري ـ علماً بأنه من المختصين الرواد في الساحة الفكرية العربية بعلم المسكوت عنه ـ هو أن صاحب هذه المقولة هو مؤسس حركة «الإخوان المسلمين» حسن البنا. فقبله لم يسبق لأحد قط في الساحة الفكرية العربية أن قال إن الإسلام دين ودولة، مصحف وسيف. ولئن لم يَسبقه أحد إلى ذلك فهذا لأن مقولته ليست بديهية إلى الحد الذي يفترضه الجابري، أي إلى حدّ السكوت عن قائلها. فكيف نقول عن الإسلام إنه دين ودولة، مع أن كلمة «دولة» نفسها لم يجرِ استعمالها بالمعنى الذي تستعمل به اليوم إلا في زمن متأخّر جدّاً، وتحديداً في عصر النهضة؟ وكيف نسلم تسليم البداهة بأن الإسلام دين ودولة، مع أن كلمة «دولة» لم ترد في النص القرآني، ولا في مسانيد الحديث، مرة واحدة؟ أي كيف نسمي الإسلام بما لم يسم به نفسه، وبغير ما سمي به نفسه[٤]؟

بعيداً عن المنطق الشكلي

إننا لا نريد أن نقع بدورنا في المنطق الشكلي، ولكن لا يجوز لأحد أن يغفل عن أن جميع الآيات القرآنية التي سمت الإسلام ما سمته إلا بوصفه ديناً، بدءاً بالآية ١٩ من سورة آل عمران: «إن الدين عند اللّه الإسلام»، وانتهاءً بالآية ٣ من سورة المائدة: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً».

بديهي أن الجابري يستطيع أن يرد هنا بأن «القول بأن الإسلام دين لا دولة هو

(٤) الواقع أنه ليس لفظ الدولة هو وحده الغائب عن النص القرآني، بل كذلك مفهومها، فضلاً عن نظريتها التي ستتكرس في زمن لاحق تحت اسم الخلافة أو الإمامة. وقد كان علي عبد الرازق قد لاحظ منذ عام ١٩٢٥ في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» أنه «لعجب عجيب أن تأخذ بيديك كتاب اللّه الكريم، وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس، فترى فيه تصريف كل مثل، وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين «ما فرّطنا في الكتاب من شيء» (الأنعام ٣٨)، ولكن لا تجد فيه ذكراً لتلك الإمامة العامة أو الخلافة».

قول يتجاهل التاريخ». ولكن التاريخ بالضبط هو التاريخ، ونحن نتحدث هنا عن إسلام الدين لا عن إسلام التاريخ، لأن إسلام التاريخ ـ ككل ما هو تاريخي ـ هو من صنع بشري وقابل للتجاوز وليس له ما لإسلام الدين من قوة إلزام بالنسبة إلى المؤمنين به.

وصحيح أن «التجربة التاريخية للأمة العربية الإسلامية تجربة مديدة وغنية»، ولكنها محض تجربة تاريخية، على حين أن الدين هو بالتعريف ـ وعلى الأقل في نظر المؤمنين به ـ عابر للتاريخ. وإذا ما أخذنا في الاعتبار أن ما فعله المسلمون في التاريخ يتحمّلون مسؤوليته هم، لا الإسلام، فإن العلمانية ستعني أيضاً في هذه الحالة تحرير الدين من ثقل التاريخ، وإعادته إلى نصابه الروحي، وتثبيته في بعده كتجربة داخلية تثري ما هو زمني وزائل بكل عمق اللازمني وقيمه الدائمة.

وإذا تركنا الآن الدين والتاريخ وجئنا إلى الواقع المعاصر ـ وهو إطار مرجعي لا يقلّ عنهما أهمية ـ وجدنا الجابري يصادر ـ حتى بالإحالة إلى هذا الواقع ـ على أن «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبّر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات.. وأنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يُعبّران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي».

والحق أنه يندر أن يجتمع في نص بمثل هذا الاقتضاب عدد كبير من الأدلة والشواهد على ما سمّيناه «حالة الإضراب عن التفكير»:

١. فالنص، بدلاً من التفكير، يمارس مع أدوات الفكر، التي هي الألفاظ والمفاهيم، ضرباً من لعبة الاستغماية: فهو يقر بأن ثمة حاجات في العالم العربي قد تستدعي تطبيق العلمانية، ولكن من الأفضل أن يستعمل، «بدل العلمانية»، شعار «العقلانية والديمقراطية».

٢. والنص، بدل التفكير، يمارس ضرباً من تحريم التفكير: فمن الواجب بكل بساطة، وبمنتهى الصراحة، «استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي». والعجيب أن هذه الدعوة إلى استبعاد اللفظة الرجيمة، صادرة، لا عن محقق في محكمة تفتيش ما، بل عن مفكر مهمته كمفكر أن يوسع ـ ما أمكنه ـ قاموس الفكر، لا أن يضيقه، فضلاً عن أنها صادرة عن مفكر ينسب نفسه إلى المدرسة

الإبستمولوجية، أي على وجه التحديد، إلى مدرسة تضع في رأس جدول أعمالها مناهضة الدعوات والنزعات الاستبعادية من أي نوع كان.

٣. النص، بدل التفكير، يمارس ضرباً من التناقض في التفكير. فهو لا يجد ما ينعت به مسألة العلمانية في العالم العربي إلا بأنها «مسألة مزيفة». والحال أن صاحب النص نفسه، في كتابه عن «**الخطاب العربي المعاصر**» الصادر عام ١٩٨٢، كان قد وجّه النقد ـ وعن حق في رأينا ـ إلى برهان غليون لأنه حكم، في كتابه «**المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**»، على «إشكالية فصل الدين عن الدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر بأنها إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب»، ولأنه طالب بالاستعاضة عنها بإشكالية أكثر مطابقة منها هي إشكالية «علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة»، أي إشكالية الديمقراطية. وقد عزز الجابري نقده لغليون في حينه بالتساؤل: «وإشكالية الديمقراطية نفسها، ألا يمكن «البرهنة» على أنها هي الأخرى ـ إذا انطلقنا من المنطق نفسه وسلكنا السبيل نفسه ـ إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب»[٥]؟، ثم خلص إلى الاستنتاج بقوله: «إن الحكم بالزيف على إشكالية فصل الدين عن الدولة في الوطن العربي استناداً إلى أن المشكلة الحقيقية ليست مشكلة العلمانية بل مشكلة الديمقراطية إنما يعني المرور بالإشكالية نفسها إلى وجه آخر من وجوهها، وليس إلغاءها أو تجاوزها... ومن الموقع الإبستمولوجي الذي ننظر منه إلى الأشياء نقول: إذا كان هناك زيف أو عدم دقة في استعمال هذا المصطلح أو ذاك في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، فليس ذلك راجعاً إلى كون الإشكالية التي يعبِّر عنها «مصطنعة عندنا، منقولة عن الغرب». فالإشكالية ستظل هي هي سواء سميناها بهذا الاسم أو ذاك... إذا كان هناك من زيف أو التباس فإنما مصدره، في نظرنا، هو انقطاع العلاقة المباشرة بين الفكر وموضوعه، بين منطوق الخطاب ومضمونه، في الأدبيات النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة»[٦].

فهل يكفي، والحال هذه، عندما نجد الجابري ينقلب عام ١٩٨٨ بزاوية ١٨٠

(٥) محمد عابد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر**، دار «الطليعة»، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٥، ص ٧٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ٩٢.

درجة عن موقفه عام ١٩٨٢، فينبري بدوره لنعت مسألة العلمانية في الوطن العربي بأنها «مسألة مُزيفة»، هل يكفي أن نقول إنه يناقض نفسه مناقضة صريحة سافرة، أم ينبغي أن نضيف أيضاً أن تناقضه هذا مع نفسه بتبنيه لمقولة زيف إشكالية العلمانية إنما مصدره «انقطاع العلاقة المباشرة بين الفكر وموضوعه، بين منطوق الخطاب ومضمونه»؟

٤. إن النص، بدل التفكير، يمارس ضرباً من العزل والتقطيع والبتر للمفاهيم. فهو يريد الاستعاضة عن شعار العلمانية بشعاري العقلانية والديمقراطية. وعلى هذا النحو تتحول الحداثة إلى سوق للخردة نبتاع منها ـ بأبخس الأثمان ـ ما نشاء، وندع ما نشاء إذا ما تخوفنا من ارتفاع ما في ثمن التكلفة. والواقع أن استبعاد الجابري للعلمانية أشبه بفعل من يريد أن يجعل كرسي الحداثة يقف على قائمتين اثنتين بدلاً من ثلاث أو أربع. ومثل هذه العملية البهلوانية كان يمكن مع ذلك أن تكون ممكنة لولا أن المنشار لا يستطيع أن ينشر قائمة العلمانية بدون أن ينشر بعضاً من قائمتي العقلانية والديمقراطية بالذات. وهذا ما تنبه له تلميذ وزميل للجابري حين قال في ردّ ضمني له عليه: «إن هذا المبدأ (العلمانية) يُعدّ في نظرنا من المبادئ المؤسسة للاختيار الديمقراطي. ونحن نعتقد ـ إذا جاز لنا الحديث عن ثوابت ومتغيّرات في المعتقد الليبرالي وأنماط الحكم الديمقراطي داخله ـ أن العلمانية ثابت من ثوابت العلم والممارسة الديمقراطية»[٧].

* * *

إن مبدأ المنشار، كبديل من مبدأ التفكير، هو ما يعتمده أيضاً المناظر المفترض للأستاذ الجابري، ونعني الدكتور حسن حنفي. فعنده، هو الآخر، أن «الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية»، ولو سألناه لماذا هذا العسف في نشر قوائم الحداثة، ولماذا اختار أن ينشر قائمة العلمانية وحدها، دون قائمة الديمقراطية أو دون قائمة العقلانية مثلاً، لجاء جوابه في أرجح الظن، وكما يمكن أن نستنتج من عنوان مداخلته بالذات، «لأن العلمانية منقولة إلينا من الغرب». ولكن ألا نستطيع أن نجيبه

(٧) كمال عبد اللطيف: مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، في «**المعرفة والسلطة في المجتمع العربي**»، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٨، ص ٣٣١.

في هذه الحال بما أجاب به الجابري منقوده غليون: أليست الديمقراطية ـ كما يدل اسمها بالذات ـ منقولة إلينا هي الأخرى من الغرب؟ وإذا كان الصدور عن الغرب سبباً كافياً للرفض، فلماذا لا نرفض أيضاً ـ مع العلمانية ـ لا الديمقراطية ولا العقلانية وحدهما، بل كذلك مفاهيم القومية والاشتراكية واليمين واليسار[٨]، والحرية والتنوير والنسوية، وربما أيضاً حقوق الإنسان؟

والواقع أن الأصوليين الخلّص يبدون أكثر تماسكاً منطقياً بكثير من صاحب مشروع اليسار الإسلامي، لأنهم إذ يلجأون هم أيضاً إلى مبدأ المنشار، فلينشروا بلا استثناء كل ما هو صادر عن الغرب أو حامل لـ «لوثته». وخير مثال على هذا الموقف السلفي الجذري في نزعته الرفضية قول عطا طايل أمام قضاته المصريين، رداً على سؤالهم عن موقف جماعته من مسألة الديمقراطية: «هذه الكلمة (الديمقراطية) ليست من الإسلام في شيء، لأن الديمقراطية هي حكم الشعب لنفسه بنفسه، فيستطيع مجلس الشعب أن يقر أي قرار توافق عليه الأغلبية دون الرجوع إلى كتاب اللّه. . . فلفظ الديمقراطية هذا مرفوض لدى المسلمين، ولن يكون لنا منهج إلا كتاب اللّه: «إن الحكم إلا للّه».

ولو أن «مفكر المشرق» كان يمارس التفكير اللاامتماسك المنطق فقط لهان الأمر، ولاعتبرنا ممارسته هذه ـ على خطورتها ـ عينة أخرى من إضراب الأنتلجنسيا العربية عن التفكير. ولكنه يتعدى ذلك إلى ممارسة ما يمكن أن نسمّيه، مع جورج قرم، «ثقافة الفتنة»، أي ثقافة التحريض الطائفي. وهكذا يقول بالحرب الواحد: «قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل ويعقوب صروف وفرح انطون ونقولا حداد وسلامة موسى وولي الدين يكن (محشور خطأً بين النصارى!) ولويس عوض وغيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي، فصل الدين عن الدولة، الدين للّه والوطن للجميع. والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام، الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، لا ينتسبون إلى الإسلام ديناً أو حضارة».

وبما أنه لأمر مخجل، في ذاته، أن ندخل في نقاش حول «ثقافة الفتنة»،

(٨) الجدير بالذكر أن حسن حنفي هو أيضاً صاحب مشروع **«اليسار الإسلامي»**.

فسنكتفي باستعارة كلمة مكرم عبيد، «القبطي» الذي كان أميناً عاماً لأكبر حزب جماهيري مصري (الوفد)، لنقول إنه إذا كانت الأقلية المسيحية العربية «نصرانية بالمولد» فهي «إسلامية بالحضارة». وبما أنني واحد من أعضاء هذه الأقلية، فقد يكون من المفيد أن أذكر أن الزاد الثقافي الذي أسهم أكبر الإسهام في تكويني الفكري في طور المراهقة استقيته من روايات جرجي زيدان عن تاريخ الإسلام ومن عبقريات العقاد الإسلامية. والواقع أن الجابري المغربي يبدو، من وجهة النظر هذه، أكثر إنصافاً (رغم أن الأقلية المسيحية العربية عديمة الوجود في المغرب)، عندما يقول إن النهضوي العربي «مسلماً أو مسيحياً كان، يشعر شعوراً لا يقاوم بأن الإسلام كحضارة، كثقافة ولغة وتقاليد وعادات ورؤى واستشرافات، جزء أساسي من هويته، ولذلك لم يتردد لحظة واحدة في التجنيد من أجل بعث اللغة العربية، لغة القرآن، وإحياء آدابها، وإعادة كتابة تاريخ الإسلام، وإبراز مآثر التمدن الإسلامي»[٩].

ومع ذلك ترانا نعود فوراً إلى الاختلاف مع الجابري عندما يتحرّى هو الآخر عن سوسيولوجيا وغائية «نصرانية» لشعار العلمانية، بتوكيده أن هذا الشعار «رفع أول ما رفع في لبنان، ربما في منتصف القرن الماضي، وذلك من أجل التعبير عن مطلب الاستقلال عن الخلافة العثمانية، أو على الأقل للمطالبة بالديمقراطية واحترام حقوق الأقليات»، وأن الليبرالي العربي عندما طالب في منتصف القرن الماضي بفصل السلطة الروحية عن السلطة المدنية لم يكن يقصد في الحقيقة فصل الدين عن الدولة. . . بل كان يقصد ـ بين ما يقصد ـ فصل، أي تحرير، الكيان العربي عن الامبراطورية العثمانية»، وأننا «إذا نحن عدنا إلى النصف الثاني من القرن الماضي وبحثنا عن هوية الليبرالي العربي الاجتماعية والدينية، فإننا سنجده في الغالب من الرجال المتنورين في الأقليات الدينية، والمسيحية العربية منها خاصة»، وأن «ما كان يريده الليبرالي العربي آنذاك من شعار العلمانية ليس فصل الدين عن الدولة على غرار ما حدث في أوروبا» بل «كان المقصود الدعوة إلى دولة قومية عربية، ضداً على الجامعة الإسلامية، أو المطالبة بدولة إقليمية، ضداً على الامبراطورية العثمانية»[١٠].

(٩) **«الخطاب العربي المعاصر»** ص ٧٩.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٩٣ و٧٣.

وبدون أن ندخل في نقاش مفصل لهذه الدعوى المركبة، سنبدي الملاحظات المقتضبة الآتية:

١. إذا صح أن شعار العلمانية قد رفعته غالبية مسيحية، فما ذلك لمجرد أنها مسيحية، ولكن الغالبية من النهضويين العرب في منتصف القرن الماضي كانت مسيحية. وما يصدق على شعار العلمانية يصدق على سائر شعارات عصر النهضة: فقد رفعت جميعها من قبل غالبية مسيحية. ولكن هذه الحقيقة السوسيولوجية لا تجعل من شعار العلمانية شعاراً مسيحياً، وإلا فلن نفهم أن يكون قد رفعه أيضاً بعض من أبرز أعلام النهضة والحداثة المسلمين بدءاً بالكواكبي وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد وعلي عبد الرازق وطه حسين وإسماعيل أدهم وإسماعيل مظهر، ومروراً بزكي نجيب محمود وخالد محمد خالد (قبل ارتداده) ونجيب محفوظ وفؤاد زكريا ومحمد أركون، وانتهاء بعبد اللّه العروي وعلي أومليل ومحمد سعيد العشماوي وخليل عبد الكريم وسعد الدين إبراهيم وجمال البنا (شقيق حسن البنا المؤسس التاريخي للممانعة العلمانية في الثقافة العربية الحديثة) وياسين الحافظ وصادق جلال العظم وعزيز العظمة وأبو علي ياسين ومحمد الشرفي وعبد المجيد الشرفي ورجاء بن سلامة والعفيف الأخضر وصهيب بن الشيخ[١١] ومحمد شريف فرجاني[١٢].

٢. إذا صح أن بعض دعاة العلمانية من النهضويين المسيحيين العرب كانوا من دعاة الانفصال عن الدولة العثمانية، فإن بعضهم الآخر كان بالمقابل من أنصار الخلافة العثمانية ومن دعاة الإصلاح ضمن إطار الجامعة العثمانية والإسلامية. ونخص من بين هؤلاء الآخرين بالذكر بطرس البستاني - وهو بمعنى ما عميد النهضويين المسيحيين - وابن عمه سليم البستاني صاحب كتاب «عبرة وذكرى» الذي كان بمثابة برنامج عمل لإصلاح حال الدولة العثمانية والإبقاء على وحدتها من خلال إصلاحها. ويجب أن نذكر أيضاً، من هذا المنظور، أديب إسحق الذي قال بثلاث جامعات في الوقت نفسه: الجامعة العربية القائمة على وحدة الشعور القومي، والجامعة العثمانية القائمة على سلطة واحدة وشريعة مشتركة وإرادة العيش المشترك،

(١١) له بالفرنسية: **«النبي والجمهورية»**.

(١٢) له بالفرنسية: **«السياسي والديني في الحقل الإسلامي»**.

والجامعة الشرقية التي يوحدها احتقار أوروبا لها ومقاومتها للنفوذ الغربي. وكما وجد بين النهضويين العرب المسيحيين خصوم للجامعة الإسلامية، كذلك وجد خصوم لها في صفوف النهضويين العرب المسلمين، ومن هؤلاء أحمد لطفي السيد الذي ذهب إلى «أن القومية الإسلامية ليست قومية حقيقية وأن الفكرة القائلة بأن أرض الإسلام هي وطن كل مسلم، إنما هي فكرة استعمارية تنتفع بها كل أمة استعمارية حريصة على توسيع رقعة أراضيها ونشر نفوذها». وهو لم يعتبر حتى فكرة الوحدة الإسلامية قوة سياسية، بل رأى فيها «شبحاً خلقه البريطانيون لاستثارة الشعور الأوروبي ضد الحركة القومية في مصر».

٣. ربما كان أفدح خطأ ارتكبه الجابري هو ربطه الآلي بين علمانية النهضويين العرب المسيحيين وبين وضعيتهم كأقلية دينية تحتاج إلى إعادة ترتيب علاقتها بالغالبية المسلمة. فصحيح أن هذا الهاجس لم يكن غائباً عن وعي دعاة العلمانية من النهضويين العرب المسيحيين، ولكن نزوعهم العلماني يجد تفسيره أولاً، أو بقدر مساو على الأقل، لا في وضعيتهم كأقليين مسيحيين في مواجهة الغالبية المسلمة، بل في وضعيتهم الطائفية الخاصة، وفي الحاجة التي برزت حينئذ إلى إعادة ترتيب علاقتهم، كنخبة نهضوية، بطوائفهم بالذات.

وبعبارة أخرى، إن علمانيتهم كانت مباطنة لأوضاعهم داخل طوائفهم قبل أن تكون، أو على الأقل، بقدر ما كانت مخارجة لها. ومن الممكن أن نقول مع ألبرت حوراني إن علمانيتهم مثّلت محاولة «للإفلات من قفص طوائفهم الدينية المغلقة»[١٣]، وللانفكاك من هيمنة رجال الأكليروس على مقدرات هذه الطوائف. وهذا ما يفسّر أيضاً أن تكون «تخللت كتابتهم نزعة معادية للأكليروس (أي لرجال الدين المسيحيين) لا نجد مثيلتها لدى معاصريهم المسلمين»[١٤]. والواقع أن بعضهم لن يتردد في هجر طائفته ليعتنق البروتستانتية بحكم ما كانت توفره له من جو الحرية النسبية. وذلك هو، على سبيل المثال، شأن بطرس البستاني. بل إن فارس

(١٣) ألبرت حوراني، **«الفكر العربي في عصر النهضة»**، دار النهار، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٧٧، ص ٢١٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

الشدياق، الماروني العريق مثله، سيعتنق بعد البروتستانتية الإسلام وسيتسمى باسم أحمد هرباً من طغيان طائفته الأصلية التي كان بطريركها قد أمر باعتقال أخيه أسعد وبإعدامه لاعتناقه هو الآخر البروتستانتية.

٤. إذا كانت العلمانية قد نقلت «ربما في منتصف القرن الماضي» عن الغرب، فما ذلك من قبيل التغريب والتقليد الببغاوي، بل كان هذا النقل مسكوناً هو نفسه بهاجس محلي، هو هاجس الحوادث الطائفية في جبل لبنان عام ١٨٤٠، والمذابح الطائفية في بيروت ودمشق عام ١٨٦٠. وبدلاً من ربط العلمانية بالتغريب (كما يفعل بوجه خاص حسن حنفي)، فلنقل إن العكس قد يكون هو الأصح. ففي مصر وسوريا، وعقب الاحتلالين الإنجليزي والفرنسي، جاءت مبادرة رفع شعار العلمانية من قبل الوطنيين والقوميين، من مسلمين ومسيحيين على السواء، وذلك رداً على محاولة الاستعماريين الغربيين الضرب على وتر التفرقة الدينية و«تطوير» الحساسيات المذهبية إلى «مسألة طائفية» تكون بمثابة رديف تبريري وتدعيمي «للمسألة الكولونيالية».

وكاستنتاج ختامي نقول: لقد كان الجابري لاحظ، من «موقعه الإبستمولوجي»، أن الخطاب العربي المعاصر غارق في الإيديولوجيا، وأن زمنه راكد، شبه ميت، لأنه لا يفتأ منذ قرن ونصف القرن من الزمن يصوغ الأسئلة نفسها ويقدم عنها الأجوبة نفسها. والحال أننا نلاحظ بدورنا أن الجابري عندما يتحول هو الآخر إلى ممارس لـ «الخطاب العربي المعاصر»، فإنه يمارسه كما يشفّ عن ذلك طرحه لإشكالية العلمانية، لا متراجعاً من الموقع الإبستمولوجي إلى الموقع الإيديولوجي فحسب، بل ناكصاً أيضاً من زمنه الراكد التكراري إلى زمنه المتقهقر إلى الوراء: فإن كان الجابري يصوغ، بصدد العلمانية، الأسئلة نفسها التي صاغها النهضويون العرب، فإن الأجوبة التي يقدمها عنها هي أقل تقدماً أو أكثر تخلفاً من تلك التي كان قدمها أولئك النهضويون.

٥. أخيراً، إن ربط مسألة العلمانية بالوضع الديني للأقلية المسيحية، نظير ما يفعل مفكرا المشرق والمغرب معاً، يتجاهل قيمة أساسية من قِيم العلمانية، وهي فاعليتها على مستوى العلاقات لا بين الأديان المختلفة فحسب، بل كذلك بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد. ففي فرنسا «المسيحية» على سبيل المثال،

جاءت العلمانية لتضع حداً لصراع دموي طويل الأمد بين المسيحيين أنفسهم من كاثوليكيين وبروتستانتيين. وإذا طبقنا القاعدة نفسها على العالم العربي، فإن العلمانية يمكن أن تمثل مطلباً إسلامياً كونياً يجمع عليه السنيون والشيعيون (ومعهم العلويون والإسماعيليون والإباضيون والزيديون والدروز) ليسووا العلاقات فيما بينهم على أساس من المساواة والتعايش والاحترام المتبادل[١٥]. ومن منظور هذه التعددية الطائفية الإسلامية، فإن قضية العلمانية في العالم العربي ليست قضية إسلامية ـ مسيحية فقط، كما يتصور مفكرا المغربوالمشرق، بل هي أيضاً، وربما أساساً، قضية إسلامية ـ إسلامية.

(١٥) هنا أيضاً نستطيع أن نلاحظ أن مجريات الحرب العراقية واحتمالات انفجار الحرب الأهلية بين السنة والشيعة قد جاءت، بعد خمسة عشر عاماً من كتابتنا ما كتبنا، لتؤكد أن العلمانية كثقافة وكآلية قانونية معاً هي ضرورة لمسلمي العالم العربي أيضاً، وربما أساساً، وليس فقط لمسيحييه وصابئته وإحيائييه والبقية الباقية من يهوده.

التوفيق المستحيل في التوفيقية

لنقر لمحمد جابر الأنصاري أولاً بأنه صاحب رؤية، ولنقر ثانياً بأن هذه الرؤية، التي تتموضع على صعيد فلسفة الحضارة، رؤية عريضة. فهي تغطي ـ أو تريد أن تغطي ـ جملة مساحة الحضارة العربية الإسلامية، ثم جملة الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، مع امتدادات، تحتِّمها طبيعة الرؤية ذاتها، إلى الحضارة الإغريقية القديمة والحضارة الغربية الحديثة.

حجر الزاوية في هذا المشروع الرؤيوي هو مفهوم «التوفيقية». ولنبادر حالاً إلى القول إن هذا المفهوم يبدو وكأن له فاعلية خاصة في حقل تطبيقه على الحضارة العربية الإسلامية. «فمن منظور حضاري شامل ـ كما يفيدنا م.ج. الأنصاري ـ فإن الحضارة العربية الإسلامية هي الحضارة الأولى بين الحضارات التاريخية الكبرى التي جمعت ووفّقت للمرة الأول في تاريخ البشرية بين العنصر الهلنستي الروماني (الأوروبي الغربي) والعنصر الفارسي ـ الهندي (الآسيوي الشرقي) في نسيج حضاري واحد، فكانت بهذا المعنى مشروعاً توفيقياً عالمياً، بالغ الضخامة والامتداد. وهو مشروع جامع صبّت فيه أيضاً الروافد التاريخية والحضارية والفلسفية والدينية لحضارات الشرق الأدنى القديم التي لم تخلُ هي الأخرى من محاولات توفيقية بين الدين والعقل، وبين الديانات السامية بتراثها الإبراهيمي، والفلسفة اليونانية بتراثها الأرسطي ـ الأفلاطوني، فضلاً عن العناصر المشرقية القديمة المتأصلة في المنطقة، من سومرية وبابلية وفرعونية وسورية وفينيقية بإرثها الديني والعلمي، والحضاري بعامة»[1].

---

(١) محمد جابر الأنصاري: **الفكر العربي وصراع الأضداد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٦، ص ١٧ ـ ١٨.

وبديهي أن هذا النص، الذي يمثّل منطوقه نقطة المركز في دائرة الرؤية الأنصارية، يمكن أن يثير للحال اعتراضاً: فهل صحيح أن الحضارة العربية الإسلامية هي الحضارة **الأولى** بين الحضارات التاريخية الكبرى التي جمعت ووفقت. . .» أم أن التوفيق هو على العكس قانون جميع الحضارات التاريخية الكبرى، ولا سيما في منطقة الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط حيث تولد الحضارات راشدة لأنها متناضدة بعضها فوق بعض، كما يفيدنا مؤرخ هذا البحر وفيلسوفه فرنان بروديل؟ ولكن هذا الاعتراض نفسه قد يضيف مدماكاً، ولا يهدم أساساً، في عمارة الرؤية الأنصارية: فما دامت المنطقة هي بؤرة التوفيقية الحضارية، وما دامت الحضارة العربية الإسلامية هي بنت منطقتها، أفليس ذلك تحديداً ما يعزز ماهيتها التوفيقية؟

أضف إلى ذلك أن التوفيقية ليست قاصرة على «حفريات» الحضارة العربية الإسلامية، بل هي ماثلة وبارزة أيضاً في واجهتها النظرية: أفليست «الوَسَطية» ـ وهي شديدة الصلة بالتوفيقية ـ من «أبرز الخصائص التي تنسب للتصور الإسلامي للوجود، «فخير الأمور أوسطها» كما شاع في الأثر الإسلامي» (ص ١٨)؟

لسنا إذن ممن يمكن أن يماري في الماهية التوفيقية للحضارة العربية الإسلامية. ودفعاً لأي سوء تفاهم مرتقب، فلسنا أيضاً ممن يمكن أن يماري في أصالة الحضارة العربية الإسلامية، كما قد يُخيّل لمن يتراءى له أن التوفيقية تعني انعدام الأصالة. فنحن ننتمي هنا انتماء تاماً إلى تعريف صاحب أطروحة **«الفكر العربي وصراع الأضداد»** للتوفيقية بأنها ليست محض جمع تلفيقي بين المتناقضات بقدر ما أنها ارتفاع مُبْدِع بصراع الأضداد إلى «مستوى المُنْدَمَج العضوي بصهر طرفيه في وحدة جديدة حيّة فاعلة» (ص ٥٩٩). فالحضارة العربية الإسلامية هي نموذج لحضارة توفيقية جدلية أفلحت في أن تستولد من الضدين «شيئاً جديداً يختلف عنهما معاً» (ص ١٦). وهذا المندمج العضوي الجديد هو ما يحدد نصابها من الأصالة. ولكننا إذ نسلّم لصاحب أطروحة التوفيقية ذلك بلا تحفظ، نعود إلى الاختلاف معه نهايةً كما اختلفنا معه بدايةً. فإن كنا لا نغلو غلوه إذ يعزو بكارة التوفيقية إلى الحضارة العربية الإسلامية من دون ما تقدمها من «الحضارات التاريخية الكبيرة»، فإننا نتطرف أكثر من تطرفه في توكيد الطابع التوفيقي للحضارة العربية الإسلامية، بالمعنى الجدلي والإبداعي الذي يعطيه لمفهوم التوفيقية، إلى حد نزعم معه أن هذه الحضارة لم تبدأ

بالانحطاط إلا عندما أغلقت الدائرة على نفسها وتراءى لها أنها تستطيع لا الاكتفاء بذاتها فحسب، بل أن تبتر وتجتث أيضاً إرثها من التوفيقية، فتندفع ابتداء من القرن الخامس في تفكيك المندمج العضوي العربي الإسلامي لتستبعد منه ـ في عملية جراحية استئصالية بلغت ذروتها على يد ابن تيمية ومبضعه في مفصل القرنين السابع والثامن للهجرة ـ جميع العناصر الموصوفة بأنها «دخيلة» والمتمثلة «بعلوم الأوائل» من فلسفة ومنطق وكيمياء وتنجيم، بل حتى الطب الذي شاء تلميذ ابن تيمية، ونعني ابن قيّم الجوزية، أن يستبدله بـ «الطب النبوي». ولم تقتصر عملية تفكيك المندمج العضوي العربي الإسلامي على هذه العلوم **العقلية** «الطارئة على الملة» حسب تعبير ابن خلدون، بل شملت أيضاً العلوم **النقلية** «الطارئة في الملة» مثل التصوف وعلم الكلام الذي صبّ عليه جام غضبه نصير آخر للتطهيرية التيمية ـ عنينا السيوطي ـ في كتاب مشهور يقوم عنوانه بمفرده مقام برنامج عمل: **«صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام»**. وقد لا يكون من قبيل المصادفة أنه في تلك القرون الانغلاقية التي هيمن عليها ظل ابن تيمية ـ الذي نختلف مع م.ج .الأنصاري اختلافاً بيّناً في تقييم دوره ـ تطوَّر تطوراً كبيراً أدبُ البدعة، أي أدب مطاردة كل ما هو جديد لتطهير المندمج العضوي العربي الإسلامي من كل ما هو موصوم بأنه «مُبْدَع» و«مُبدَّع» معاً بحجة أنه قد استجدّ على «غير مثال سبق».

إن الوعي بما آل إليه المندمج العضوي العربي الإسلامي من تفكيك على أيدي سلفيي القرنين السابع والثامن ضروري ليس لفهم واقعة الأفول في الحضارة العربية الإسلامية فحسب، بل كذلك لفهم واقعة ثانية قد لا تقل خطورة عن الأولى ـ التي تجمعها وإياها على أي حال رابطة سببية أكيدة ـ وتتمثل بالمأزق الذي تخبّطت فيه، ولا تزال، الحداثة العربية منذ بداية عصر النهضة إلى يومنا الحاضر.

وبديهي أن المداخل إلى فهم مأزق الحداثة العربية متعددة، ولكن ما يعنينا منها، في إطار هذه الورقة، هو المدخل التوفيقي، ودوماً بالمعنى الذي يعطيه مؤلف **«الفكر العربي وصراع الأضداد»** لهذا المفهوم. فلنترك له إذاً صوغ إشكالية «التوفيقية الحديثة» بالتوازي والتمايز معاً عن «التوفيقية القديمة»:

«لقد وقعت السلفية العربية الحديثة في إيهام تاريخي عندما فاتها التمييز بين الاستعمار الغربي الحديث (ومن ورائه حضارته الحية الجديدة) وبين الحملات

الصليبية (وإرثها الديني الوسيط)، وهي الحملات التي نجحت السلفية في صدها، ثم ركدت بعدها مطمئنة إلى انتصارها التاريخي وإلى تفوقها على الغرب المسيحي، الأمر الذي فوّت عليها إدراك معنى خمسة قرون من النهضة الإنسانية الحضارية الجديدة، ومن التحولات الجوهرية غير المعهودة من قبل في الفكر والاجتماع والتقنية. وكانت النتيجة أن خسرت معارك الحرب، بعد أن فاتها الإسهام في معركة الحضارة. ولم يظهر عليها أنها استوعبت الأبعاد الكاملة لأزمتها التاريخية بعد تلك الهزائم، إذ لم تقدم، بعد، استجابة حاسمة للتحدي. وبعد أن تتابع إخفاق السلفية في رد التحدي الخارجي جاءت حركة الإصلاح التوفيقي (الأفغاني، عبده، الكواكبي) لتمثل الأسلوب الآخر في التقليد الإسلامي لجبه التحدي. فقد اتضح أن التحدي في جوهره حضاري، وليس بعسكري أو ديني أو سياسي. والتوفيقية هي الاستجابة الإسلامية المثمرة في المواجهات الحضارية. ونلاحظ أن التوفيقية - كشأنها تاريخياً - ظهرت في البيئات الأكثر احتكاكاً بالحضارة والأكثر انفتاحاً على المؤثرات الخارجية... جاهدة قدر الإمكان لصياغة تلك المؤثرات إسلامياً وإلباسها بالمصطلح الإسلامي (الديموقراطية تتطابق مع الشورى، إلخ). وهكذا بدأت مرحلة جديدة من التوفيقية هدفها هذه المرة خلق صيغة متوازنة بين قيم الإسلام والحضارة الأوروبية الجديدة، ليس بوضع الطرفين على جانب واحد من الأهمية صراحة - إذ لا يمكن وضع نظام إلهي بموازاة نظام بشري حسب معايير الإيمان الإسلامي - ولكن عن طريق التنظير التبريري Apologetic القائم على مبدأ إرجاع القيم والمنجزات الأوروبية إلى جذور أو أصول أو قرائن إسلامية. وإذا كان محمد عبده قد بدأ هذه المعادلة بالقول إن الحضارة الصحيحة تتوافق مع الإسلام، فإن الرعيل الثاني من مدرسته مال بطرف المعادلة إلى الناحية الأخرى، فقال إن الإسلام يتوافق مع ما تأتي به الحضارة. وإذا شئنا النظر إلى التاريخ في استمراريته قلنا إن **التوفيقية الحديثة هي لقاء آخر متجدد بين تراث الشرق الأدنى والعقل الأوروبي (منذ نشأته الإغريقية)، وإن ما حدث هو مواجهة لموجة «هلينية» جديدة قادمة هذه المرة من أوروبا الغربية بثوب عصري**» (ص ٤٧-٤٨).

وقبل أن نأتي إلى العبارة الأخيرة في هذا النص المحكم - التي سودناها للدلالة على أنها ستكون مدخلنا الرئيسي إلى قراءة نقدية له - نبدي ملاحظات جدالية ثلاثاً:

فنحن، أولاً، لا نسلم بـ«النشأة الإغريقية» للعقل الأوروبي. فالحضارة اليونانية جزء من الحضارات المتناضدة للحوض الشرقي من البحر الأبيض المتوسط، ولا تشكل أي استمرارية تاريخية، ولا حتى جغرافية، مع الحضارة الغربية الحديثة. ولئن جرت في أزمنة متأخرة نسبياً عملية **تغريب** للعقل اليوناني، فإنما بضرب من مصادرة ونزع للملكية. ومما ساعد على عملية وضع اليد هذه أن المعنيين الفعليين بالاستمرارية التاريخية والجغرافية للتراث اليوناني - أي شعوب حوض المتوسط الشرقي وثقافاته - قد نفضوا أيديهم من هذا التراث منذ أن أفلحت سلفية القرنين السابع والثامن في تفكيك المندمج العضوي الذي أنجزته الحضارة العربية الإسلامية في طورها الذهبي، وكذلك منذ أن تغيَّرت الطبيعة الديموغرافية لآسيا الصغرى عندما شرعت باجتياحها في الحقبة نفسها القبائل الطورانية، وأخيراً منذ أن طفق اليونانيون أنفسهم يعون ذواتهم بوصفهم شعباً أوروبياً غربياً، لا بوصفهم شعباً متوسطياً شرقياً، وهذا بالتوازي مع انداياح موجة المركزية الإثنية الأوروبية في مطلع القرن التاسع عشر والتدخل الأوروبي في تركة الامبراطورية العثمانية المريضة، وعلى الأخص منذ عملية التهجير الجماعي لنصف الشعب اليوناني من الضفة الآسيوية للمتوسط إلى الضفة الأوروبية في فترة التحول من الامبراطورية العثمانية إلى الجمهورية التركية الكمالية.

ونحن لا نسلم، ثانياً، وصف الغرب بأنه «مسيحي» إلا بقدر ما يكون المقصود بذلك حصراً، هو الغرب الوسيطي اللاتيني والصليبي. وهذا التقييد غير غائب عن ذهن م.ج. الأنصاري، لأنه عندما يستعيد في فقرة لاحقة صورة «الموجة الهلينية الجديدة» فإنه يحدد هذه المرة بأنها قد جاءت من «الغرب الحديث» ومن «أوروبا المسيحية - العلمانية» (ص ٥١). ولئن بدا علينا هنا وكأننا نصحح معلومة مصحَّحة أصلاً فإنما لأننا نريد أن نغتنم الفرصة للتنويه بواقعة أساسية من واقعات الحداثة الغربية: فأوروبا قد دخلت، في ظل هذه الحداثة، في طور نزع للمسيحية Deschristianization. ومع أن هذه السيرورة بعيدة عن أن تكون قد اكتملت، فإن توصيف أوروبا - نظير ما هو سائد في الخطاب العربي السائد - بأنها «مسيحية» لم يعد مطابقاً لواقعها الاعتقادي. فهي بالفعل اليوم، وكما يصفها م.ج. الأنصاري، «مسيحية - علمانية». ولكن بما أن العلمانية نفسها ليست معتقداً دينياً، فقد نكون

أدق تعبيراً إذا حددنا النصاب الديني لأوروبا المعاصرة بأنه مزيج من المسيحية واللاأدرية والإلحادية معاً.

ولسنا نسلم له، ثالثاً وأخيراً، تأبّي التوفيقية الإسلامية الجديدة عن المساواة الصريحة بين الإسلام والحضارة الغربية «إذ لا يمكن وضع نظام إلهي بموازاة نظام بشري». فليس في الحضارة العربية الإسلامية، حسب معاييرها بالذات، ما يقبل التوصيف بأنه إلهي سوى التنزيل القرآني. أما ما سوى التنزيل من نظام للخلافة والإمامة، ومن نظام للدولة والإدارة، ومن نظام للجباية وللاسترقاق، ومن نظام للمحاكمات وللعقوبات، ومن قواعد للتعاقد والاتجار، ومن أصول وأحكام للفقه، وحتى من قواعد للتفسير والتأويل، بله عملية مَصْحَفَة القرآن نفسه، فكل ذلك من صنع البشر وأيدي المسلمين وسائر الفَعَلة التاريخيين من الملل الأخرى. وباختصار، وكما سنلاحظ لاحقاً، فإن مؤلف **«الفكر العربي وصراع الأضداد»** يوقع نفسه وقارئه معاً ضحية نوع من الإزاحة في اللفظ، وبالتالي في المفهوم: فهو يستبدل بسهولة بكلمة «تنزيل» أو بكلمة «دين» كلمة «نظام»، مما يسد الطريق سلفاً على إمكانية «علمانية إسلامية»، نظراً إلى أن جوهر العلمانية يقوم على الفصل، لا على الجمع، بين معنى «الدين» ومعنى «النظام»، بما يتيح رد الأول إلى مجال الإيمان الخاص، وحصر الثاني بمجال المجتمع العام[٢].

لنأتِ الآن إلى صورة «الموجة الهلينية الجديدة» ولنتساءل حالاً: هل يمكن لهذه

(٢) تتجلى هذه الإزاحة في كتاب الأنصاري في تعريفه المكرر للإسلام بأنه «نظام جامع مانع» (ص ٢٥) وبأنه «نظام إلهي كلي» (ص ٦٢٨) ذو «طابع شامل قاطع» «لا يعترف بنشوء تقليد فكري دنيوي مستقل بداخله، منفصل عنه أو معارض له» (ص ٢٨). ونحن نعتقد أن هذا التعريف عامل أساسي في الصعوبة التي تعترض سبيل «علمانية إسلامية» وتحول دون تمخض حداثة دينية في العالم الإسلامي. فتعريف الإسلام بأنه «نظام» يفتح الباب على مصراعيه أمام تسييس الإسلام و«تنظيمه»، أي تأسيسه في نظام مطلق ومغلق على نفسه. وبالمقابل، فإن ما يضرب عنه صفحاً هذا التوصيف هو تعريف الإسلام القرآني لنفسه بأنه دين في عشرات من الآيات: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً». إلخ. والحال أننا أشد ما نكون حاجة اليوم إلى إعادة «تديين» للإسلام وإلى إعادة «ترويح»: فالإسلام الروحي هو القمين بأن يسد الطريق على الإسلام السياسي ليفتحه في الوقت نفسه أمام حداثة دينية في العالم الإسلامي تضارع تلك التي عرفتها المسيحية في ظل العلمانية الأوروبية بما أتيح لها من فرصة ذهبية لتحرير الفضاء الروحي من ربقة السلطة الزمنية.

الصورة، **ومنطق المماثلة** المباطن لها، أن يقرِّبانا من فهم واقعة الحداثة أم أنهما على العكس يبعداننا عنه؟ الواقع أن منطق المماثلة قد يخفي أحياناً أكثر مما يظهر، ويحجب عن الوعي أكثر مما يحضِر. وفي الحالة التي نحن بصددها يبدو لنا وكأنه لا يصيب هدفه لا على صعيد **المنطوق به**، ولا على صعيد **المسكوت عنه**.

فعلى صعيد المنطوق به، أولاً، فإن «موجة الهلينية الجديدة» لا تقبل بوجه من الوجوه مقارنتها بالموجة القديمة. فالهلينية القديمة لا تزيد على كونها بضع مئات من المخطوطات صدر أمر المأمون (وأمراء آخرين قبله وبعده) بترجمتها. أما «الهلينية الجديدة» فحضارة شاملة ومتفوقة. وهي على حد تعبير الأنصاري نفسه «كيان لامتناهٍ ومتنوع»[٣] (ص ٥٩٩). فعلى حين تفرض الحضارة الحديثة نفسها كحقيقة «هي الأبرز بين كل حقائق العصر»، فإن الهلينية القديمة كانت آلت إلى محض ثقافة ميتة، أو في أحسن الأحوال مخطوطة. أضف إلى ذلك أن تمثل الهلينية القديمة (= استدخالها في المندمج العضوي العربي الإسلامي) كان أسهل بما لا يقاس من تمثل «الهلينية الجديدة». أولاً لأنه كان للهلينية القديمة حامل محلي متمثل بـ «الأنتلجنسيا» السورية اليعقوبية والعراقية النسطورية، فضلاً عن بقايا من شرائح هلنستية عبرية وفارسية مزدكية، على حين أن الحامل التاريخي الأول للهلينية الجديدة كان المستعمر والإداري الكولونيالي. وثانياً لأن العقل العربي الإسلامي التوحيدي كان يسيراً عليه «استيعاب عقلانية الهلينية وتشجيع الترجمة عن الحكمة الإغريقية. ذلك أن هذه الحكمة - برافديها الأرسطي المشائي والأفلاطوني الإشراقي المحدث - تنطلق، مثلها مثل الإسلام، من مبدأ توحيدي» (ص ٥٨٧). وبالمقابل، فإن «العقل الأوروبي الحديث يقوم على مبدأ الديالكتيك وحتمية التناقض». ومن خلاله واجهت

(٣) يطور الأنصاري في نص حديث له هذا التوصيف فيقول: «الحضارة الغربية هي أكثر الحضارات تعددية وجدلية في التاريخ، ومن الخطأ اختصارها في مفهوم واحد بعينه. فهي تحرر وهي استعمار، وهي إلحاد وهي إيمان، وهي إباحية وهي انضباطية، وهي قيم وهي أطماع، وهي مثال وهي مادة، وهي ليبرالية فردية وهي اشتراكية مجتمعية، وهي تكنولوجيا آلية جامدة، وهي إبداع وسمفونيات وديموقراطية وحقوق إنسان». انظر مداخلة م.ج .الأنصاري في ندوة الفكر العربي المعاصر في الكويت ١٩٩٧، والمعاد نشرها في مجلة «عالم الفكر»، يناير/يونيو ١٩٩٨، تحت عنوان: «النهج التوفيقي، إشكالية اللاحسم في الفكر والواقع»، ص ٢٣٤.

«التوفيقية المحدثة في الإسلام عقلاً شكّياً نافياً غير العقل الإغريقي الذي توافقت معه التوفيقية القديمة»[٤].

ولكن إذا كانت صورة «الموجة الهلينية الجديدة» لا تزوِّد مستهلكها بوعي مطابق في ما يتصل بفهم واقعة الحداثة الغربية، فإنها توقع هذا المستهلك نفسه في وعي ذاتي مضلّل بقدر ما توحي إليه بثبات موقعه الحضاري وباستمرارية دوره التاريخي في استيعاب الموجة الجديدة في تكرار شبه حرفي للمعطى الحضاري ـ التاريخي الذي تم فيه استيعاب الموجة القديمة. والحال أن ما تسكت عنه صورة الموجة الجديدة وما تغيِّبه عن الوعي هو أن تحولاً جذرياً، بله انقلابياً، قد طرأ على هذا المعطى. فيوم استقبال الموجة الهلينية القديمة، أو استقدامها بالأحرى، كانت المبادرة التاريخية بيد الحضارة العربية الإسلامية التي كانت تتربع في موقع مركزي متقدم، حتى بالمقايسة مع الحضارات الأربع الكبرى للعالم الوسيط: البيزنطية واللاتينية والصينية والهندية. ولكن يوم القدوم الاقتحامي «للموجة الهلينية الجديدة» كانت الحضارة العربية الإسلامية قد فقدت المبادرة التاريخية تماماً وخسرت موقعها المركزي في العالم، وحتى في العالم الإسلامي. فبدلاً من أن تبقى **حضارة** ذات بعد أممي، فقد ارتدَّت، في مواجهة الحضارة الغربية، إلى محض **ثقافة** ـ واهنة بالأحرى ـ في عداد جملة ثقافات العالم. وخسرت في الوقت نفسه موقعها الريادي في العالم الإسلامي. فبرغم أن العربية تمتاز بكونها لغة التنزيل القرآني، فإن العرب ما عادوا ـ حسب القولة المشهورة لعمر بن الخطاب ـ «مادة الإسلام». فهم لا يمثلون ديموغرافياً اليوم سوى خمس مسلمي العالم. والإسلام العربي لم يعد في موقع قيادي لا بالنسبة إلى الإسلام التركي ولا بالنسبة إلى الإسلام الإيراني، ولا بالنسبة إلى الإسلام الأندونيسي، ولا حتى بالنسبة إلى الإسلام الباكستاني[٥]. ولئن

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٥) فيما يتعلق بالإسلام الباكستاني، نستطيع أن نتحدث حتى عن «تبعية عربية»، وذلك بقدر ما أن الحركات الأصولية الإسلامية العربية ما فتئت، منذ بداياتها الأولى، تستوحي النموذج الباكستاني المؤسَّس على مفهوم «الحاكمية الإلهية». وهو، بمقتضى قانون التأويل العربي بالذات، مفهوم غير مطابق، وذلك بقدر ما أن الآيات القرآنية التي تنص على: «إن الحكم إلا للّه» هي آيات دينية تحيل إلى الحق والإيمان والحكم على ما في الضمائر والفصل في المصائر يوم الحساب، وليست آيات سياسية مدارها نظام الحكم وفكرة السيادة الدستورية.

لم يعد العرب في نقطة المركز حتى في الدائرة الإسلامية، فإن موقعهم في الدائرة العالمية قد تهمش تماماً. فحجمهم الديموغرافي، على ارتفاع معدلات الخصوبة لديهم، لا يزيد اليوم على ٤,٥٪ من إجمالي سكان العالم. ولكن ناتجهم القومي الإجمالي (مع النفط) لا يتعدى ٤,٠٪ من الناتج العالمي، وبدون النفط ٠,٣٪. أما إنتاجهم واستهلاكهم الثقافي فأدنى من ذلك. ولعله لا يزيد على ٠,١٪. وطبقاً لواحد من الإحصاءات القليلة المتوفرة في المجال الثقافي، فإن تقريراً لمنظمة اليونسكو يشير إلى أن الفرد العربي يقرأ أقل مما يقرأ الفرد الياباني بـ ١٤٤ مرة؛ الأمر الذي يعني أن مليونين من اليابانيين يقرؤون بقدر ما يقرؤه ـ أو حتى بأكثر مما يقرؤه ـ ٢٨٠ مليوناً من العرب. وإذا أضفنا إلى ذلك كلّه واقع التجزئة السياسية للعالم العربي إلى أكثر من عشرين دولة، فإن ما يتوهمه بعض المثقفين العرب من مركزية عالمية للعرب يتكشف بلغة الأرقام والواقع عن أنه هامشية مشتطة. والواقع أن فكرة «الوسطية» ـ التي تكاد تكون عند صاحب أطروحة «**الفكر العربي وصراع الأضداد**» مرادفاً للتوفيقية ـ كما لا يفتأ يداورها بعض المثقفين العرب ابتداء بمحمد حسين هيكل وانتهاء بحسن حنفي ـ لا تعدو أن تكون استيهاماً عصابياً تعويضياً لا ينمّ عن قدرة حقيقية على التدخل في مجرى الحضارة العالمية بقدر ما ينم عن عجز فعلي عن الانخراط في السيرورة الحضارية الحديثة وعن التحكم باقتحامات «الموجة الهلينية الجديدة». والشواهد التي يوردها م.ج. الأنصاري من هذا المنظور ناطقة وبليغة فعلاً، ولكننا نختلف وإياه اختلافاً جذرياً في تأويلها. فعندما يقول عبد الناصر في «**فلسفة الثورة**»: «لقد شاء لنا القدر أن نكون على مفرق الطرق من الدنيا... والقدر لا يهزل»؛ وعندما يعلق فتحي رضوان في كتابه «**هذا الشرق العربي**»: «إن العرب خليقون بأن يلعبوا دوراً أساسياً في تكوين المستقبل... بحكم مركزهم المتوسط»؛ وعندما يقول عبد المنعم محمد خلاف في «**المادية الإسلامية وأبعادها**»: «تلك هي طبيعتنا الأبدية اكتسبناها من موقع وطننا الكبير المتوسط بين مواطن الأمم والشعوب... أجل، لقد تحول موقفنا السياسي والفكري بين الشرق والغرب في هذه الأيام إلى إرهاصات رسالة عالمية ينشدها ضمير الإنسانية»؛ وعندما يختم محمد حسين هيكل حياته وانقلابه الفكري بالدعوة في كتابه «**الإيمان والمعرفة**» إلى «تجديد العقيدة وإحياء الرسالة... إذ كنا أجدر الناس... وكان من حقنا أن نطمع في هذا

التوفيق بين العقل والروح نقيم من هديهما الحضارة التي يلتمسها العالم اليوم»؛ فإننا لا نرى في ذلك كلّه دليلاً على أن «الوعي بالتوسط ـ خلقاً ومسلكاً وحضارة وزماناً ومكاناً» ـ خصوصية مستديمة في الثقافة العربية المعاصرة، بالوراثة عن التوفيقية الحضارية العربية الإسلامية الكلاسيكية «الأم»، ولا بالتالي على أنه «نوع من الطبيعة الثابتة في الشخصية العربية» (ص ١١٧-١١٩). بل نحن نقرأ على العكس هذا **الوعي بالتوسط** على أنه **لاوعي بالتهمش**. ولعله في مستطاعنا القول إن نموذج المثقف العربي المشار إليه أشبه ما يكون، مثله مثل البطل المولييري، بمريض بالوهم. وهذا الوهم مزدوج. فغالباً ما يقرن مثقفنا، من موقعه التوسطي دوماً، تخييل استيلاد حضارة بديلة بتخييل أفول وموت الحضارة الغربية الراهنة[٦]. ولئن نوّه م.ج. الأنصاري، في فقرة خاطفة من أطروحته الكبيرة، بهذا التخييل العجيب عن موت الحضارة الغربية، فإنه بالمقابل لا يتخذ موقفاً نقدياً مماثلاً في عرضه المطول لتخييل استيلاد الحضارة الجديدة، التي «تبحث عنها إنسانية العصر»، لدى محمد حسين هيكل وغيره من المثقفين العرب المبشِّرين بـ «الرسالة العالمية الجديدة» (ص ١٥٦). بل إنه يميل ـ وهذه نقطة خلافنا الكبرى معه ـ إلى اعتبار هذه الحضارة الجديدة المستوهمة هي التاج الذي سيكلل مجهود التوفيقية العربية إذا ما نجحت يوماً، من موقع «مقنَّن بقوانين الجدل» ـ حيث أخفقت حتى الآن التوفيقية اللاجدلية المجهضة ـ في «توليد المندمج الجديد بين النقيضين بصورة طبيعية»، متجاوزة بذلك الصراعَ بين السلفية الإسلامية والعقلانية الغربية «في سبيل الوصول إلى وحدة الحقيقة» (ص ٦١٤).

ذلك أن المداور البارع للجدل الهيغلي الذي هو م.ج. الأنصاري لا يتردد في

(٦) وفي الغالب من جراء المواجهة بين العملاقين اللذين كانا، إلى الأمس القريب، قيِّمين عليها: المعسكر الرأسمالي والمعسكر الاشتراكي. ويبدو أن وجود العالم العربي ـ مع سائر العالم الثالث ـ بين هذين العملاقين هو ما قدم السياق الواقعي لتخييل الوجود في الوسط المركزي للعالم، وذلك في نوع من طبعة مكررة لسياق التواجد، عند ظهور الإسلام وصعوده المظفر، بين العملاقين المتحاربين الفارسي والبيزنطي (انظر مناقشتنا لمطلب تخييل التواجد بين عملاقين لدى حسن حنفي ومحمد عابد الجابري في: **المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي**، دار الريس، بيروت ١٩٩١، والمعاد طبعه في صيغة معدّلة تحت عنوان «المرض بالغرب»، دار بترا، دمشق ٢٠٠٦).

أن يعرِّف التوفيق بأن «نفي النفي واحتواء توحيدي للنقيضة» (ص ٥٩١). وإذا ضربنا صفحاً عن دعوته الرومانسية في آخر فقرات أطروحته إلى «العودة إلى براءة الذات وفطرتها، بمنأى عن أغلال الموروث والمقتبس معاً» (ص ٦٤٥)، فإن مشروعه الفكري يظل قابلاً للتوصيف بأنه حلم «بمندمج جديد» يكرس «الأصالة الذاتية... للعربي العاصر... من موقعه الفريد في الزمان والمكان» (ص ٦٤٠-٦٤٥). ونحن نماري في هذه الدعوى مثنى وثلاث ورباع. نماري أولاً في الفرادة المعزوّة إلى الزمان والمكان العربيين. فالثقافة العربية ما زالت تعيش زمانياً، كفضاء عقلي، ما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر. أما من منظور المكان الحضاري، فإن المنطقة العربية تعاني، منذ ظهور الحداثة الأوروبية، من انزياح حقيقي في القارات. ونحن نماري ثانياً في القدرة المعزوة إلى العرب المعاصرين على التدخل في مجرى التاريخ والجغرافية معاً لتحويل مقادير الحضارة ولتوليد «مندمج جديد». فأقصى ما يمكن ـ وما يجب ـ أن يفعله العرب هو تحقيق «مندمج جديد» لا على صعيد الحضارة العالمية، بل على صعيد ثقافتهم القومية، حصراً، من خلال التمفصل مع الحضارة العالمية وتعميق الانتماء إلى الحداثة التي تأخذ أكثر فأكثر ـ برغم أصولها الغربية ـ بعداً «متعولماً»، علماً بأن تعميق هذا الانتماء يكون عن طريق تبني **آليات** الحداثة، وليس فقط **مظاهرها**؛ وأهم هذه الآليات بإطلاق آلية نقد الذات لإحداث نقلة نوعية في فضائها العقلي، وهي آلية شديدة الإيلام وجارحة للنرجسية القومية وعالية الكلفة من منظور إعادة النظر النقدية في التراث كرأسمال رمزي. وإذا كان تعريف التوفيق هو نفي النفي، فإننا نماري ثالثاً وأخيراً لا في قدرة العرب المعاصرين على نفي الحضارة العالمية لتجاوزها إلى «مندمج جديد» فحسب، بل كذلك، وأساساً، في قابلية هذه الحضارة، في المدى التاريخي المنظور، لأن تُنفى ولأن تُتجاوز. فهذه الحضارة قابلة بكل تأكيد لأن تُنكر ولأن تُرفض، ولكن القطيعة معها لن تسجل في هذه الحال تقدماً نحو أي مندمج حضاري جديد، بل محض تراجع نحو الهمجية كما يثبت ذلك المثالان الكمبوجي والأفغاني. والواقع أن أكثر ما يميّز الحضارة الحديثة، كما يلاحظ الأنصاري نفسه، أنها دينامية وأنها متجددة، وأنها ـ على العكس من سائر الحضارات السابقة التي تختنق وتموت بأزماتها ـ تتخذ من أزماتها الداخلية والخارجية على السواء عتلة لمزيد من الحيوية والتقدم، وذلك

من خلال ممارسة النقد الذاتي والتصحيح الذاتي على نحو لم يُقيّض لأي حضارة سابقة.

نحن لسنا إذاً من مداوري أسطورة «أفول الغرب» و«سقوط الحضارة». وبدلاً من الركض وراء وهمِ نفيٍ وتجاوزٍ «جدلي» لها، فإننا نعتقدها مرشحة للتصحيح المتواصل وللاغتناء المطّرد عن طريق المساهمة الفعالة في تغذية روافدها وتنويع تلاوينها من قبل سائر ثقافات العالم ـ بما فيها الثقافة العربية ـ المستبعدة منها حتى الآن، إمّا بسبب طغيان المركزية الأوروبية على الحضارة العالمية، وإمّا بسبب الفوات التاريخي للثقافات القومية المعنية.

هذا الامتناع عن مداورة وهم توليد حضارة جديدة هو ما قصدنا إليه عندما جعلنا عنوان هذه الورقة: **التوفيق المستحيل في التوفيقية**. وقد يكون مباحاً لنا في الختام أن نقوم بنوع من قلب جدلي لنتحدث عن «توفيق ممكن بلا توفيقية». فالنقطة التي تنطلق منها التوفيقية هي معارضة حضارة بحضارة، والنقطة التي تنتهي إليها هي الحلم ـ أو الوهم ـ بتوليد مندمج حضاري جديد. أما التوفيق كما نفهمه وكما نريده فهو تمفصل الثقافة العربية مع الحضارة العالمية في عالم يتجه أكثر فأكثر إلى أن يكون **موحد الحضارة ومتعدد الثقافات**. فهذه جدلية عصرنا. وعلى فهمها يتوقف، قبل مصير الحضارة، مصير ثقافتنا نفسها.

الذات العربية وجرحها النرجسي

عودة إلى إشكالية التراث والحداثة في الثقافة العربية

في مقال نشره فرويد عام ١٩١٧ تحت عنوان «صعوبة أمام التحليل النفسي» تحدث مؤسس علم اللاّشعور عن جرح نرجسي فريد في نوعه يصح أن نسميه «الجرح النرجسي الكوني». إذ قد نشأ هذا الجرح عن الإذلال الذي تعرضت له كبرياء البشرية وعزة نفسها الكونية ثلاث مرات على التوالي من جراء تقدّم العلم وتوالي كشوفه.

فقد كان أول تلك الجروح التي مُنيت بها النرجسية الكونية الجرح **الكسمولوجي**، وهو ذاك الذي أحدثته نظرية كوبرنيكوس عندما قلبت معادلة الجاذبية الكونية وبدلت قطب المركزية في النظام الفلكي وقررت الحقيقة المؤلمة بالنسبة إلى عزة نفس البشرية وهي: أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وليست الشمس هي التي تدور حول الأرض.

ثم كان، بعد ذلك، الجرح **البيولوجي**. وهو جرح تسببت به نظرية انقلابية ثانية هي نظرية داروين، التي قررت حقيقة جارحة أخرى للنرجسية البشرية الكونية: فالإنسان، الذي طالما افتخر وتباهى بأصله السماوي وتصور نفسه مخلوقاً من روح اللّه وعلى صورته ومثاله، وجد ذاته مكرهاً، تحت ضغط البرهان العلمي، على الاعتراف بأن السلالة البيولوجية التي تحدّر منها هي السلالة الحيوانية.

أما ثالث الجروح النرجسية فكان من طبيعة **سيكولوجية** بالأَوْلى. وقد كان من فِعْل مؤسس علم نفس الأعماق، فرويد نفسه. فالتحليل النفسي مثَّل هو الآخر نظرية انقلابية. فكما أن الأرض لم تعد مع كوبرنيكوس مركز الكون، وكما أن الإنسان

«الإلهي» لم يعد مع داروين مركز سلالته، كذلك فإن النفسَ لم تعد مع فرويد مركز ذاتها. فتحت سطح الوعي يكمن أوقيانوس اللاشعور. وقرارات الإنسان الذي طالما تباهى بحيازته مَلَكة الوعي، كثيراً ما تكون متعيِّنة بالعمق اللاشعوري أكثر منها بالسطح الشعوري.

إلى هذه الجروح الثلاثة نضيف نحن جرحاً نرجسياً رابعاً، لا نتردد في أن نصفه بأنه من طبيعة **أنثروبولوجية**.

وحتى يكتسب هذا الوصف دلالته الكاملة، ينبغي أن نستذكر أن صاحب نظرية الجرح النرجسي الكوني، عنينا فرويد، كان ابناً نموذجياً للحضارة الغربية. وبصفته هذه، افترض بصورة تلقائية، بل «لاشعورية»، أن الإنسان الذي أنزلت به ثورة العلم الحديث ذلك الجرح المثلث الطبقات هو الإنسان في مطلقيته، أي **الإنسان** بألف ولام التعريف. وما كان ليدور له في خلد أن يكون أكثر عيانية وتاريخية، وأن يحدد بأن الإنسان المعني بذلك الجرح هو بالضرورة وحصراً الإنسان **الغربي** الذي كان يتهيّأ، بين جملة أشياء أخرى، لغزو العالم ولتأسيس نفسه إنساناً **كونياً**. وما غاب عن شعور فرويد أيضاً أن هذا الإنسان الغربي، الذي اكتشف أن الأرض ليست مركز الكون، سرعان ما عوَّض عن هذا الإذلال النرجسي بأن جعل من ذاته مركز الأرض. أما الإنسان غير الغربي بالمقابل فكان كوبرنيكه بالأحرى هو الغرب عينه: فقد اكتشف نفسه متأخراً في مرآة الغرب المتقدّم.

وفي الحالة العربية، فإن هذا الجرح الأنثروبولوجي كان مضاعفاً. فأمم أخرى وثقافات أخرى ما زاد الأمر بالنسبة إليها عن أن تكتشف أن الغرب قد تقدم فيما ظلت هي تراوح مكانها. أما في الحالة العربية، فقد اقترن السؤال: لماذا تقدم الغرب؟ بآخر لا يقبل عنه انفصالاً: لماذا تأخّرنا نحن العرب المسلمين؟

في الحالات الأخرى - أو في أكثرها على كل حال - بقي السؤال **دramياً**.

في الحالة العربية نزع من البداية إلى أن يكون **تراجيدياً**.

فاكتشاف تقدّم الآخر قد يكون في ذاته مفجعاً للذات، ولكن اكتشاف تأخّر الذات هو لهذه الذات بمنزلة مأساة.

ومن هنا جاز وصف الجرح الأنثروبولوجي بأنه، في الحال العربية، بالغ

العمق. فهو جرح مضاعف. جرح تقدُّم الآخر مع أنه كان في الوعي السائد، لحظة صدمة اللقاء مع الغرب، متأخّراً. وجرح تأخّر الذات مع أنها كانت في توهّمها متقدّمة.

وبديهي أن هذا الجرح المضاعف اعتمل، أول ما اعتمل، في أعماق النخبة المثقّفة التي كانت في حينه أزهرية. فالأزهر الذي كان نابليون في حملة ١٧٩٨ يسميه «سوربون مصر»، كان هو المستودع والملجأ الأخير للثقافة العربية الإسلامية في زمن تغرّب هذه الثقافة عن نفسها، بل عن لغتها، في ظل السيادة العثمانية والحكم المملوكي.

والواقع أن هذه الثقافة التي كانت آلت في أواخر القرن الثامن عشر إلى استنقاع وتأسُّن، كانت تجهل حتى أنها ثقافة. فإلى حين الحملة النابليونيّة على مصر كانت كلمة «الثقافة» بالذات مستبعدة من الحقل التداولي. ولم يكن لها سوى معناها القاموسي الذي يحدّه **«لسان لعرب»** بأنه «الحذق». يقول في مادة «ثقف»: «ثَقِف الشيء ثَقْفاً وثِقافاً وثقوفة: حَذَقه... ويقال: ثَقِف الشيء وهو سرعة التعلم... وثَقُف الرجل ثقافة أي صار حاذقاً خفيفاً... ومنه المثاقفة».

ولا شك أن التحوّل الدلالي في لفظة «الثقافة» من معنى «الحذق» إلى معنى «جملة المعارف المكتسبة» أو «جملة النتاج الفكري والفني» لحضارة بعينها، جدير بأن يشكل موضوعاً على حدة للبحث التاريخي. وبدون أن ندعي لأنفسنا أهلية من هذا القبيل، نكتفي بأن نلاحظ أن هذا التحوّل الدلالي في معنى «الثقافة» Culture قد تمَّ تحت التأثير المباشر للمثاقفة Acculturation. فلولا اللقاء مع الحداثة الغربية لظلت كلمة «ثقافة» في أرجح الظن تعني في قرننا الحادي والعشرين هذا ما كانت تعنيه في القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) حين كتب محمد بن سلام الجمحي (١٣٩-٢٣١هـ) في مقدمة كتابه **«طبقات فحول الشعراء»** يقول: «وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم، كسائر أصناف العلم والصناعات: منها ما تَثْقَفه العين، ومنها ما تثقفه الأذن، ومنها ما تثقفه اليد، ومنها ما يثقفه اللسان».

والمفارقة أن مفعول المثاقفة هذا، أي التأثّر بالثقافة الغربية الوافدة، امتد إلى واحد من الألفاظ/المفاهيم التي تبدو للوهلة الأولى أكثرها اتصافاً بالصفة التراثية

الأصيلة، عنينا كلمة «التراث» نفسها. فإلى حين الحملة النابليونية على مصر، على الأقل، لم تكن كلمة «تراث» تعني إطلاقاً ما تعنيه لنا اليوم. وبالإحالة دوماً إلى «**لسان العرب**»، فإننا نجد أن كلمة «تراث» ما كانت تعني شيئاً آخر سوى «الإرث» و«الميراث» بالمعنى المادي للكلمة. يقول ابن منظور على لسان ابن الأعرابي: «الوِرْث والوُرْث والإرث والوِراث والإراث والتراث واحد». وعلى لسان الجوهري: «الميراث أصله مِوْراث، انقلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها، والتراث أصل التاء فيه واو». وعلى لسان ابن سيده: «الوِرْث والإرث والتراث والميراث ما وُرِث، وقيل الورث والميراث في المال، والإرث في الحسب».

إذن فمفهوم «التراث»، بل الوعي بوجود «تراث»، بمعنى «ثقافة الأسلاف» قد رأى النور هو نفسه عقب «صدمة اللقاء مع الغرب» ومن جراء الاحتكاك بـ «ثقافة الآخر».

وبالعودة إلى مفهومنا عن «الجرح الأنتروبولوجي» فإننا نستطيع القول إن مفهوم «التراث» لم يفرض نفسه بمثل القوة التي فرض بها نفسه في الحقل التداولي للثقافة العربية الحديثة إلا على سبيل ردّ الفعل وكمحاولة واعية لتضميد ذلك الجرح. فـ «التراث»، بالكيفية التي وظِّف بها هذا المفهوم، هو ردّ فعل ثقافة ذات اكتشفت على حين غرة، في مواجهة ثقافة الآخر، أنها بلا ثقافة. أو فلنقل إنه ردّ فعل ثقافة ذات اكتشفت، في مواجهة **حاضر** ثقافة الآخر، أنها بلا حاضر، فارتدت نحو ماضيها لتصل ما انقطع.

وهكذا يكون الجرح الأنتروبولوجي قد اعتمل على مستوى قطيعتين: قطيعة العرب عن حاضر الغرب، وقطيعتهم عن ماضي العرب أنفسهم. وعلى هذا النحو أيضاً، اقتحم ساحة الوعي العربي مفهومان تأسيسيّان جديدان: الثقافة بالإحالة إلى الآخر، والتراث بالإحالة إلى الذات. وبين فكي كمّاشة هذين المفهومين لا يفتأ الوعي العربي منذ نحو قرنين من الزمن، يتقلّب ويتخبّط. فهو يريد نفسه في ثقافة العصر بدون أن يقطع مع تراثه، وهو يريد أن يحيي تراث ماضيه بدون أن يميت نفسه عن ثقافة العصر.

وغني عن البيان أنه، بدءاً بثنائية التراث والثقافة التي هيمنت على القرن التاسع

عشر، وكانت في الأساس الابستمولوجي لما عرف باسم عصر النهضة، تطوّرت على امتداد القرن العشرين ثنائيات شتى متلاحقة بدءاً بثنائية القديم والجديد، ومروراً بثنائية الاتباع والإبداع، وانتهاء بثنائية الأصالة والحداثة.

وإنما من الاشتغال الجدلي لهذه الثنائيات، ومن مساهمات الأجيال المتعاقبة فيها، تشكّل في العالم العربي واقع ثقافي جديد هو هذه الثقافة العربية الحديثة التي نستظل جميعاً بظلّها، والتي يصح وصفها بأنها ـ برغم دعاة الاستنساخ من كلا العسكرين ـ ليست نسخة طبق الأصل لا من التراث الأصيل ولا من الثقافة الوافدة، بل هي تركيب ناجح بقدر أو بآخر ـ أو ربما فاشل بقدر أو بآخر ـ من لقاء هذين الرافدين.

ونحن لا نجهل أن هناك من يضع التراث في مواجهة الحداثة كما الضد في مواجهة الضد. وهذا أحد الأسباب العميقة لمظاهر الشلل والصراع العقيم في الثقافة العربية الحديثة. والحال أن قلب هذه العلاقة الضدية بين التراث والحداثة إلى علاقة تضامنية من شأنه، على العكس، أن يكون مصدراً كبيراً للإبداع. وهذا بشرط واحد يتيم وهو: أن نرى في التراث مهمازاً وليس كابحاً لإرادة الحداثة. وصحيح أن العرب أمّة ذات تراث كبير وعريق، ولكن الأمّة ذات التراث قد تكون مؤهلة أكثر من غيرها للتعاطي مع الحداثة العالمية من موقع الإبداع لا من موقع الاتباع فقط. ولو استطعنا أن نتخذ من التراث مهمازاً بدل اللجام، وأن نستنبت من جذوره التي تشدنا إلى أرض الماضي أجنحة نطير به إلى سماء المستقبل، لربّما أمكننا أن نعجّل بانتقالنا من طور الاستهلاك إلى طور الإنتاج في علاقتنا بالحداثة العالمية، وأن نفلح بالتالي في إقامة حد لازدواجية وضعنا الثقافي السالب الراهن كعالة على التراث والحداثة العالمية في الوقت نفسه.

أساطير سياسية عربية

تقدّم لنا المدرسة المصرية في ترجمة الأدبيات الاستشراقية أنموذجاً عما تمكّن تسميته بـ «اللاقراءة»، أو حتى «الضد قراءة».

فمع ما للمدرسة المُشار إليها من فضل أكيد في ترجمة بعض أمهات كتب الاستشراق، عن الفرنسية والإنكليزية والألمانية، فقد أسهمت بقسط موفور بالمقابل في تطوير موقف عقلي سالب لا يزال الفكر العربي المعاصر يرزح تحت ثقله الباهظ والشالّ لمَلَكة الإبداع وتقبل الجديد والرأي المخالف: هو موقف الدفاع والمنافحة - وبالتالي المناقرة الحيسوبية - عمَّا يمكن اعتباره عقيدة قويمة في قضايا الدين والتراث والحضارة العربية الإسلامية.

فمهما أبدى المستشرق «حسن نية»، ومهما حاول أن يكون إيجابياً في تقييمه أو متحفظاً في نقده، فإن رأيه، لمجرد أنه رأي آخر، يُمدَّد من قبل مترجمه على منضدة التشريح والتعليق والنقد المضاد، وقد يُسفَّه إذا ما ارتكب هفوة معرفية تسفيهاً شديداً، هذا إذا لم يجر التشكيك أصلاً في نياته. ولا يندر في بعض الحالات أن يزيد حجم هوامش المترجم على حجم متن المؤلف، مما يجعل عسيراً على القارئ أن يميز من هو المؤلف الفعلي للكتاب: المستشرق أم مترجمه؟

وبديهي أن بعض دراسات المستشرقين لا تترجم أصلاً. فهي تصادم «العقيدة القويمة» صداماً وجاهياً وعنيفاً إلى حد لا يعود يغني معه تعليق أو تهميش. ولكن حتى في الحالات الإيجابية التي لا يتحرج فيها المترجم من ترجمة ما يترجمه، فإن آراء المستشرق قلّما تأخذ طريقها إلى عقل القارئ بصورة مباشرة، بل تمرّ بالضرورة

عبر غربال المترجم المتخندق في هوامشه والمترصِّد لكل ما قد يعدّه لدى المستشرق «هرطقة» أو «بدعة»، أي في الواقع تجديداً في البحث أو في الرؤية، على اعتبار أن تعريف البدعة في التراث الفقهي العربي الإسلامي هو النهج على «غير مثال سبق».

ولأُصارح القارئ: ففي هذا الضرب من «اللاقراءة» أو «الضد قراءة» كدتُ أقع منذ أن شرعت في مطالعة الصفحة الأولى من كتاب عمانويل سيفان: **أساطير سياسية عربية**، الصادرة طبعته الفرنسية «المنقحة والمزيدة» عن منشورات فايار في نهاية عام ١٩٩٥(*). فقد نبَّهتْ حسّي النقدي، بل استفزّتني إشارة الناشر إلى أن المؤلف هو أستاذ مختص بالإسلام الوسيط والحديث في جامعة القدس العبرية، وإلى أن الكتاب موضوع أصلاً بالعبرية وصادرة طبعته الأولى عن منشورات «عم أوفيد» في تلّ أبيب.

إذن، فأنا لست أمام مستشرق عادي. فهو هذه المرة ليس «آخر» فحسب، بل قد يكون أيضاً «عدواً»، وقراءته قد تكون متحيّزة، أو هي كذلك بالضرورة، ولا سيما أنها تحمل عنواناً لا يخلو من خطورة، بل من استفزاز، وبخاصة أن «الأسطورة» مقولة لم تأخذ طريقها بعدُ إلى التأسيس في الفكر العربي المعاصر حتى عندما يتخذ من نفسه، ومن تاريخه الماضي، موقف النقد الذاتي.

وتحت ضغط هذا الاستنفار النفسي، وجدتني أمسك لاشعورياً بقلم الرصاص لأحيط بالخطوط والدوائر وعلامات الاستفهام كل جملة أو كلمة بدت لي من الصفحات الأولى لمدخل الكتاب «مشبوهة». ولكن حسّي النقدي ما لبث أن أرتد إلى نفسي عندما تنبّهت إلى أنني لا أقرأ، بل أقوم من الصفحات الأولى بعملية قراءة مضادة، على منوال تلك الطريقة في ترجمة أدبيات الاستشراق التي طالما بدت لي كريهة وعصابية.

وبحركة اشمئزاز ذاتي ألقيتُ قلم الرصاص واستسلمت للنص في فعل قراءة حقيقي. فللنص حقوقه. له استقلاليته وعقلانيته. ولا شك أن غائيته مشروطة، في إحدى طبقاتها، بموقع الكاتب وهويته وانتماءاته، ولكنها، في طبقاتها الأخرى، مشروطة بشروط العقل البشري ووحدة مقولاته. فالنص، أيّ نص، وأياً تكن هوية كاتبه، لا ينتزع اقتناعنا العقلي إلا بقدر ما يخضع هو نفسه لشروط العقلانية،

(*) Emmanuel Sivan: *Mythes Politiques Arabes*, Editions Fayard, Paris 1995, 296 Pages.

والعقلانية كونية بالضرورة وإلا كفّت عن أن تكون عقلانية. وبدون إلغاء لهامش الذاتية والخصوصية في أي عقل، فإن خطاب العقل إلى العقل لا يستطيع أن يضع رهانه على شيء آخر غير العقلانية الكونية. ومهما يكن الإنسان متجذّراً في خصوصية هويته، فإنه إنما بوساطة العقل وبوساطة وحدة مقولاته المنطقية يستطيع أن يخاطب كل إنسان غيره، مهما يكن «آخر»، بل مهما يكن «عدواً». وقد يختلف البشر على أفكارهم، وقد يقتتلون، ولكنهم لا يستطيعون أن يختلفوا في طريقة التفكير. فأداة إنتاج الأفكار وأداة تنظيمها وتداولها واستهلاكها واحدة عند الجميع. ولولا وحدة البنية المنطقية للعقل البشري لامتنع التعريف المتواضع عليه للإنسان بأنه حيوان عاقل. فبالعقل صار الإنسان إنساناً.

هل هذا «التفلسف» كلّه ضروري لتبرير الإقدام على هذه المطالعة الاسترجاعية لنقد للفكر السياسي العربي بقلم مستشرق إسرائيلي؟

ربّما. فحتّى الأمس القريب كان التعامل مع كل ما هو إسرائيلي - ولو بالفكر - يدرج في باب المحرمات ويسري عليه قانون «المقاطعة». ولئن التغت اليوم قيود خارجية كثيرة مع تقدم ما بات يسمّى بعمليّة السلام العربي - الإسرائيلي، فثمة حاجز نفسي يبقى قائماً. وككل ما هو نفسي، فإن للاعقلانية يداً طويلة في الإسمنت اللاشعوري الذي يلحم بين لبنات ذلك الحاجز. أضف إلى ذلك أن الخطاب النقدي لعمانويل سيفان لو كان موجّهاً إلى الذات اليهودية لأمكن تقبله بسهولة: «فمن فمك أدينك يا إسرائيل!». أمّا وأنه مسدَّد إلى الذات العربية، فإن تقبّله يحتاج إلى قدر مضاعف من العقلانية في تعالي الذات على ذاتها وفي تحكّمها بمكبوتها اللاشعوري.

ولنعترف لمؤلف «**أساطير سياسية عربية**» بأنه يسهّل هذه المهمّة على قارئه العربي. فهو يدرك سلفاً أن خطابه لا يمكن أن يستمد أية مشروعيّة في نظر القارئ العربي، لغة وهويّة، إلا بقدر ما يبرهن، في كل نقلة من نقلاته، على عقلانيته والتزامه الدقيق بالمنهج العلمي. وبرغم أنه ليس موضوعاً أصلاً برسم القارئ العربي، ولا بلغته، فإن هذا القارئ حاضر فيه على جهة الفرض والتقدير. فإنّما بقدر ما يمكن أن يقتنع قارئ عربي، يكون تحليل عمانويل سيفان للأساطير السياسية العربية قد أثبت موضوعيته. وتلك هي أصلاً ميزة الخطاب العلمي على الخطاب

الأيديولوجي. فالخطاب الأيديولوجي موجَّه دوماً من صديق إلى صديق ضد عدو. أما الخطاب العلمي فقادر على انتزاع الاقتناع من كلا جانبي الخندق الفاصل بين المعسكرين المتعاديين. ولأصارح القارئ مرة أخرى بأن هذا ما ساعدني على تحاشي الوقوع في مطب «اللاقراءة» أو «الضد قراءة». فبدلاً من استنفار عقلي الأيديولوجي، فقد أقصيته. وبدلاً من قراءة ضدية انغلاقية، فقد أشرعت ذهني لقراءة معرفية انفتاحية. هذا لا يعني أنني خدّرت حسّي النقدي. فأيّة قراءة لا تكون مجدية إبستمولوجياً إلا بقدر ما تبقى نقدية. ولكن القراءة النقديّة هي نقيض القراءة الضديّة. فالقراءة النقدية قراءة أولاً، ونقد ثانياً، على اعتبار أن كل نقد هو حسب التعريف المرهف لأبي حيان التوحيدي «كلام ثانٍ على كلام أول». أما القراءة الضدية فهي قراءة إلغائية أو إحلالية: فهي تحذف الكلام الأول لتحل محله الكلام الثاني. ومن هنا تحويل مركز النص، في الترجمات العربية المشار إليها للدراسات الاستشراقية، من متن المستعرب إلى هامش المعرِّب.

* * *

من مدخل وفصول ستة يتألف كتاب «**أساطير سياسية عربية**».

المدخل يتصل اتصالاً مباشراً بأحداث الساعة في الساحة السياسية العربية، ويرصد تآكلاً سريعاً، ولا سيما بعد حرب الخليج الثانية، لثلاث أساطير سياسية عربية.

أولاها حلم الوحدة العربية، الذي اغتذى من المثالين الوحدويين الإيطالي والألماني وهدهد الأمل بقيام دولة قومية واحدة تحلّ محلّ الدول القطرية القائمة انطلاقاً من إقليم ـ قاعدة يتمثّل بمصر المرشّحة لأن تلعب دور البييمونت في إيطاليا، أو بروسيا في ألمانيا.

عبد الناصر هو الذي ورث هذه الرؤيا وحاول أن يترجمها إلى واقع. وبرغم ضربة ١٩٦٧ القاصمة، فإن الأمل في «بروسيا عربية» بقي حيّاً. ولكن مصر السادات هي التي خطت فوق جثّة هذا الأمل باختيارها طريق الانفصال من خلال توقيع معاهدة الصلح مع إسرائيل. ومن ثم فقد استدارت الأنظار نحو أقطار أخرى لتضطلع بدور القاعدة الوحدوية. ولقد حاول القذافي أن يرتدي معطف القائد، ولكن طاقات

ليبيا السكانية والثقافية وقفت حائلاً بينه وبين الدور المحلوم به. وابتداء من أواخر السبعينات ظهر، في شخص صدام حسين، مرشّح جديد لدور القائد الوحدوي. ولكن المواجهة التي سعى وراءها مع عدو خارجي لبناء زعامته وفق النموذج الناصري عادت عليه بكارثة أبشع من هزيمة ١٩٦٧. بل إن ما كان بالنسبة إلى عبد الناصر مأساة في عام ١٩٦٧ قد تكرر، طبقاً لقولة ماركس، في صورة مهزلة في عام ١٩٩١. ومنذئذ لم يعد أي قطر ولا قائد أي قطر يتنطع لأداء دور بسمارك بروسيا العربية.

الأسطورة الثانية التي سقطت هي أسطورة «الحدود المصطنعة». فهذه الحدود التي رسمتها «الامبريالية» بين دول الشرق العربي لتثبيت الأنظمة العربية «الرجعية» وحمايتها، كان لا بدَّ، في تصوّر دعاة القومية العربية، أن تسقط تحت ضغطين: ضغط الجماهير من أسفل، وضغط القوة القائدة على الطريقة البروسية من أعلى. وباسم إلغاء هذه الحدود اجتاحت القوات العراقية الحدود. وقد صفّق الرأي العام العربي، مدفوعاً بقوّة الأسطورة، لهذا الاجتياح. ولكن المفاجأة جاءت من داخل الكويت نفسها. فبرغم أن هذا الكيان كان واحداً من أكثر الكيانات السياسية في العالم العربي اصطناعاً في لحظة ولادته عام ١٩٦١، فقد طوّر خلال ثلاثين من وجوده مجتمعاً محلياً حقيقياً استعصى معه على صدام حسين أن يجد متعاوناً كويتياً واحداً لإقامة حكومة وهميّة. وبدلاً من الاستعداد الذاتي لإلغاء الكيان «المصطنع»، فقد تطوّرت، بفضل الاجتياح بالذات، نزعة قومية كويتية حقيقية. وما يصدق على الكويت يصدق على الكيان الأردني الذي برهن سكانه على التمسّك به بتصميم مماثل في أثناء المواجهة مع الفلسطينيين عام ١٩٧٠. فإذا كان هذا حال الكيانات «المصطنعة»، فما شأن الكيانات «الطبيعية» أو الأكثر تجذّراً في التاريخ مثل سورية ومصر والجزائر؟

أما الأسطورة الثالثة فهي «المصالح المشتركة». فهذه الأسطورة التي رأت النور متأخّرة، حاولت أن تترجم أمل الوحدة العربية إلى لغة عقلانية وحديثة هي لغة الاقتصاد. فليس المطلوب القفز فوق واقع الكيانات القطرية، بل بناء الوحدة من خلال التعاون. ولقد بدا أن حرب ١٩٧٣ وما استتبعته من مقاطعة نفطيّة وتنسيق عسكري وتعاون تصنيعي حربي ضمنت حداً أدنى لنجاح هذا السيناريو. ولكن عقد

الثمانينات جاء مكذباً لعقد السبعينات. فالدول النفطية والغنية ما تبنّت الرؤيا الوحدوية عن «تحالف الرأسمال السعودي والعقل المصري والعضلة اليمنية». بل آثرت توظيف دولاراتها النفطية في المؤسسات المالية الغربية حفاظاً على قيمتها إلى ساعة الشدّة يوم تنضب موارد النفط والغاز. أما توظيفاتها في الدول العربية الفقيرة فلم تتخط شراء العقارات، مما جعل أسعارها تلتهب وتحرق بنارها البورجوازية الصغيرة والشبّان من خريجي الجامعات.

والواقع أن «المصالح المشتركة» ما كان لها أن تتجسّد عيانياً لأن الاقتصادات العربية ليست متكاملة بقدر ما هي متزاحمة، ولا سيما في قطاعات النفط والسياحة والأنسجة التصديرية. ولئن تكن الدول العربية الغنية فقيرة حقّاً باليد العاملة، فإن مشروع التعاون عن طريق اليد العاملة العربية المهاجرة قد فشل هو الآخر تحت ضغط العوامل السياسية والنفسية. فالكويت طردت مهاجريها الفلسطينيين، والسعودية تخلصت من يدها العاملة اليمنية. أما المصريون فقد اشتكوا، في أغانيهم بالذات، من تحوّل بناتهم إلى بغايا في شقق الخليجيين الفخمة، كما أن مئات الألوف من فلاحيهم ردوا على أعقابهم خاسرين من العراق.

* * *

هل معنى ذلك أن **الأسطورة** لا فاعلية لها ولا أساس من الحقيقة؟

الواقع أن العكس هو الصحيح، وهذا ما يفرِّق الأسطورة عن الخرافة. فالخرافة كثيراً ما تكون من صنع الخيال المحض. أما الأسطورة فتعتمد في الغالب على عنصر فعلي من عناصر الماضي لتنسج من حول نواته هالة ملحمية تنير الواقع المعاصر وتعبئ القوى برسم المستقبل. وذلك هو شأن أسطورة تجدد الحروب الصليبية التي يكرس لها عمانويل سيفان الفصل الأول، وربما الأهم، من كتابه.

لقد وظّفت هذه الأسطورة في العالم العربي الإسلامي لإضاءة الواقعة الاستعمارية التي عرفها هذا العالم على إثر الفتوحات الكولونيالية ابتداء من القرن التاسع عشر في شطره الغربي، وابتداء من القرن العشرين في شطره الشرقي. وفي وقت لاحق، وجهت حربة هذه الأسطورة لغاية تعبوية ضد الوجود الإسرائيلي في فلسطين، ولو على حساب الانتقاص من العنصر التاريخي الفعلي الذي تنعدم بدونه

المقارنة والمماثلة، ومن ثم إمكانية الأسطرة. فصحيح أن قوافل المهاجرين اليهود إلى فلسطين ضمّت في المراحل الأولى غالبية ساحقة من الأوروبيين؛ ولكن لئن أمكن اعتبار هؤلاء «فرنجة»، فإنهم ما كانوا في حال من الأحوال «مسيحيين». ومع ذلك أمكن لأسطورة تجدّد الحملات الصليبية أن تشتغل من جراء المطابقة بين «أورشليم» التي طلبها المهاجرون اليهود و«بيت المقدس» الذي كان طلبه الصليبيون.

ولكن هل يكرر التاريخ نفسه فعلاً؟ وهل ما حدث في القرن الحادي عشر مع فتح الفرنجة للقدس عام ١٠٩٩ هو عين ما حدث في الجزائر عام ١٨٣٠، وفي مصر عام ١٨٨٢، وفي سورية عام ١٩٢٠، وفي فلسطين عام ١٩٤٨؟ ولا شك أن الفاتح الكولونيالي قدَّم بنفسه، في بعض الأحيان، مرتكزات للمماثلة التاريخية. أفلم يجمع الجنرال اللنبي الوجهاء المحليين عندما دخل القدس عام ١٩١٨ من باب حيفا ليقول لهم إنه جاء يحيي من جديد مجد ريشار قلب الأسد؟ ثم ألم تكن أول زيارة يقوم بها الجنرال غورو، بعد استيلاء القوات الفرنسية على دمشق عام ١٩٢٠، هي لقبر صلاح الدين ليقول للملأ من حوله: «ها قد عدنا إلى الشرق، أيها السيد السلطان!»؟

ومع ذلك فإن المهمّة التي ينذر لها مؤلف «**أساطير سياسية عربية**» قلمه هي تفكيك هذه المماثلة التاريخية وبيان طابعها الأسطوري. وأول ما يلاحظه في هذا المجال أن تعبير «الصليبيين» و«الحملات الصليبية»، الذي يهيمن على الكتابة التاريخية والسياسية العربية الحديثة والمعاصرة، كان مجهولاً تماماً لدى مؤرخي الإسلام في العصر الوسيط. فهؤلاء كانوا يكتفون عموماً بأن يطلقوا على الصليبيين اسم «الفرنجة»، وهو اسم ذو مدلول إثني ويحيل جهاراً إلى رعايا الامبراطورية الكارولنجية القديمة. وقد يتفق أحياناً أن يرد بأقلام المؤرخين المسلمين القدامى تعبير «بني الأصفر» في إشارة - إثنية الوقع أيضاً - إلى شقرة الغزاة. أما أول ظهور لتعبير «الصليبيين» و«الحروب الصليبية» في الكتابة التاريخية العربية فيعود إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وذلك كترجمة حرفية عن المصادر الفرنسية مقابل Croisés و Croisades. والمفارقة أن هذا التعبير كان من اختراع الأنتلجنسيا السورية المسيحية التي قاد أفرادها حركة الترجمة في مطلع عصر النهضة. وفي طور لاحق فحسب، وتحديداً في مستهل القرن العشرين، فرض التعبير نفسه على أقلام

المؤرخين المسلمين، مع انتقال حركة النهضة من سورية ولبنان إلى مصر. وربما كان أول من طبّق المماثلة التاريخية هو المؤرخ المصري سيّد علي الحريري الذي وضع بالعربية عام ١٨٩٩ أول كتاب حديث عن الحروب الصليبية بدأه بالإشارة إلى أن الدول الأوروبية تعتدي اليوم على الامبراطورية العثمانية مثلما كانت اعتدت عليها في القرون الوسطى. ولهذا فإن «سلطاننا المعظم» عبد الحميد الثاني يعتبر الخطة السياسية التي تقودها أوروبا «ضدنا» حملة صليبية مجددة، لا أكثر ولا أقل.

وقد قدّم قيام الدولة الإسرائيلية عام ١٩٤٨ مرتكزاً عينياً لتعميق المماثلة وتطويرها في جزئياتها. فكتاب المؤرخ السوري وديع تلحوق، الصادر في مطلع ١٩٤٨، حمل عنوان: «الصليبية الجديدة في فلسطين». ونقطة انطلاقه أن الحملات الصليبية تؤلف الحلقة الرئيسية في السلسلة التي تربط الحاضر بالماضي. وهذه المعزوفة عرفت تنويعات شتى في أدب «الصليبيات» الذي انداحت موجته غداة الحرب العربية ـ الإسرائيلية. بل إن المتطوعين في جيش «الإنقاذ العربي» جرى تشبيههم بالمتطوعين في جيش صلاح الدين، مثلما جرى تشبيه أفراد ميليشيات الأرغون وشتيرن بفرسان الهيكل.

وقد توبعت المماثلة التاريخية حتى في وجهها السلبي. فأحمد الشقيري، في كتابه «**حروب العرب**» الصادر عام ١٩٦٧، أقام موازاة بين موقف الدول العربية «المتفرجة» على مأساة الفلسطينيين وموقف السلطنات والإمارات الإسلامية المجاورة التي ما اهتزّ لها وتر لسقوط فلسطين في أيدي الفرنجة في آخر القرن الحادي عشر.

وربما كان المستفيد الأول من أسطورة تجدد الحروب الصليبية هو عبد الناصر الذي أوكلت إليه أجهزة الإعلام، جهاراً أو ضمناً، دور صلاح الدين العصري. ولنستذكر هنا فيلم يوسف شاهين «صلاح الدين» الذي يدين بجماهيريته لخلطه المتعمد بين الماضي والحاضر. أفلم يكن السلطان الأيوبي محرر القدس يحمل اسم «الملك الناصر»؟

ولكن لئن يكن عبد الناصر استفاد من الأسطورة، فإنّه ليس هو من صنعها. بل وجد الدور جاهزاً في انتظاره. فمنذ العشرينات، ووصولاً إلى السبعينات، كانت مدرسة التأريخ المصرية هي التي تولّت إنتاج أربعة أخماس أدب «الصليبيات». وقد

كانت فرضية العمل المضمرة وراء هذه الغزارة في الإنتاج هي ما لم يتردد بعض الكتاب في تسميته «رسالة مصر التاريخية». فمع أن منطقة المعارك الرئيسية كانت في فلسطين وسورية، فإن الدور الأكبر للتحرير في أدب الصليبيات قد أعطي لمصر وللدولة القوية التي ابتناها السلطان الأيوبي فيها. ومصر التي تولت قيادة الجهاد الإسلامي ضد الصليبيين في القرن الثاني عشر هي المرشحة، بمقتضى الحتمية التاريخية والجغرافية عينها، لقيادة الجهاد العربي في القرن العشرين ضد الامبريالية الغربية وربيبتها الصهيونية. فصلاح الدين لم يتمكن من تحرير القدس عام ١١٨٧ إلا بعدما جمع تحت سلطته في مصر كلاً من سورية والعراق والحجاز. ولا بأس من تعزيز الأسطورة بشخصية الملك بيبرس: فهو من ضمَّ سورية إلى مصر، ولولا ذلك لاستحال شن الهجوم النهائي على الصليبيين. والاستنتاج يفرض نفسه: فبدون قيادة مصرية للعالم العربي، فإن هذا العالم سيبقى مستباحاً من قبل الصليبيين الجدد، أي الامبرياليين الغربيين والصهيونيين.

* * *

«القدس» عنوان الفصل الثاني من كتاب «**أساطير سياسية عربية**»، وهو فصل متمم تماماً للفصل الأول عن «الصليبيات» في موضوعه كما في منطقه. فتحرير القدس كان أمسى، منذ حرب الأيام الستة، الشعار التعبوي الأول في العالم العربي. وفي زمن لاحق، وابتداء من ثمانينات القرن الماضي، نجحت الحركة الأصولية الإسلاموية، ولا سيما الشيعية، في مصادرته لحسابها. وذلك ما كان تنبَّه له في وقت مبكر كاتب ذو حس نقدي واتجاه علماني هو صادق جلال العظم الذي حذّر في كتابه «**النقد الذاتي بعد الهزيمة**»، الصادر عام ١٩٦٨، من البكاء على القدس وحدها دون سائر الأراضي والمدن العربية المحتلة، لما في ذلك من خطر تحويل المعركة الوطنية مع المحتل الإسرائيلي إلى حرب دينية.

هل كانت القدس تحتلّ في الوعي الإسلامي للعصر الوسيط المكانة المقدسة التي باتت تحتلّها في الوعي العربي المعاصر؟

إن المنهج التفكيكي لمؤلف «**أساطير سياسية عربية**» يحدو به إلى المقارنة بين لحظة سقوط القدس في أيدي الجيش الإسرائيلي في حزيران ١٩٦٧ وبين لحظة

سقوطها في أيدي الجيوش الصليبية في تموز ١٠٩٩. والحال أنه إذا كان الاستيلاء على القدس قد مثّل للصليبيين لحظة نشوة كبرى، من وجهة نظر دينية لا من وجهة نظر عسكرية فحسب، فإن رد الفعل الإسلامي، خلافاً لما قد يتوقعه القارئ المعاصر، لم يأتِ بمثل الحدة نفسها. فمصادر العصر الإسلامية لم تتحدث عن فاجعة ونكبة، بل روت الخبر على سبيل الحكاية، وبلهجة محايدة بالأحرى، وعلى أية حال بدون أن تميّز بين سقوط القدس وسقوط مدن أخرى في سورية وفلسطين. ومع أن الغزالي نفسه كان أقام فيها في العقد الأخير من القرن الحادي عشر، فإنه لم يشر إلى ضياع المدينة في كتاباته اللاحقة. ومرد ذلك أولاً إلى أن القدس كانت تقلبت عليها الأيدي في الحقبة المعنية. فمن أيدي الفاطميين انتقلت إلى السيطرة السلجوقية قبل أن تعود في عام ١٠٩٨، قبل سقوطها بسنة، إلى أيدي حكامها الأصليين. ومن ثم فقد بدا أن هيمنة الفرنج عليها لن تطول أكثر مما طالت هيمنة الآخرين. أضف إلى ذلك أن الشرق الأوسط الإسلامي تأخّر كثيراً في فهم الهدف النوعي للحملات الصليبية لإعادة السيادة المسيحية على الأرض المقدسة وبيت المقدس. ولوهلة أولى لم يميّز المسلمون الحملة الصليبية الأولى من محاولات بيزنطة المتكررة لاستعادة بعض مواقعها في دار الإسلام. وقد كان سياق حروب بيزنطة سياسياً، لا دينياً. ولئن تكن جيوش الصليبيين قدمت إلى سورية من الشمال ومن طريق البر عبر القسطنطينية، فإن ذلك ما كان من شأنه إلا أن يعزز لدى المسلمين الانطباع بأنهم إنما يواجهون غزوة أخرى من غزوات «الروم» المعهودة.

ولكن لم تمضِ سنوات معدودة حتى كان الهدف الاستراتيجي للصليبيين قد اتّضح، ولا سيما بعد أن حولت مساجد المدينة إلى كنائس ومنع غير المسيحيين من الإقامة فيها وتم إعلان القدس عاصمة لدولة جديدة هي «مملكة أورشليم اللاتينية». ومع ذلك، فإن شيئاً من هذا لم يصدم المسلمين المعاصرين ولم يحرك فيهم ساكناً ولا أحدث حالة من التعبئة المضادة. وحتى الفقهاء وعلماء الدين الذين راحوا، من مواقعهم في المساجد والمدارس، يطالبون بالجهاد ضد الفرنجة الكفار، فإنهم ما خصوا القدس بذكر خاص ولا نوّهوا بطابعها المقدس. ويتقدّم عمانويل سيفان، في تفسير هذه «اللامبالاة»، بنظرية لا تخلو من عواصة. فعنده أن الطبيعة اللاهوتية (والتاريخية) للإسلام كدين منزل هي التي حالت دون تقديس القدس، وهذا على

الأقل منذ أن قرر الرسول، بعد الهجرة إلى المدينة، تحويل قبلة المسلمين من القدس إلى الكعبة. ولئن تكن آية الإسراء قد تحدثت عن «المسجد الأقصى»، فقد وجد بين المفسرين القدامى من يرفض المماهاة بينه وبين القدس وهيكلها (فلم يكن ثمة مسجد يحمل هذا الاسم في القدس عصرئذ)، ويجعل موقعه بالتالي في السماء. والفاتحون المسلمون الأولون قد سمّوا القدس «إيلياء» نسبة إلى اسمها الروماني، ولم يجعلوها عاصمة لفلسطين، بل قدموا عليها قيسارية ثم الرملة. وإنما بعد خمسين سنة من الفتح، ظهر في سورية فجأة الاسمان اللذان يحملان وقعاً دينياً: «القدس» و«بيت المقدس». وابتداء من ذلك العهد أيضاً، بدأت المصادر الإسلامية تتحدث عن الحج إلى القدس كعادة درجت لدى المتصوفة والزهاد. ويرد عمانويل سيفان منشأ هذه العادة إلى معتنقي الإسلام الجدد من اليهود، وإلى حركة التنسك النصراني. وأخيراً، وعلى الأخص، إلى الغنم السياسي الذي تنبه الأمويون إلى إمكان اجتنائه من وراء فكرة قداسة القدس، ولا سيما أن الحجاز كان آنئذ بأيدي الطاعنين في شرعيّتهم. وإنما منظور إيجاد مركز بديل أو رديف للحج رمم عبد الملك كنيسة بيزنطية وحوّلها إلى مسجد باسم «المسجد الأقصى». وبُني كذلك في الوقت نفسه مسجد قبة الصخرة الذي يُعدّ من آيات العمارة الإسلامية.

ولكن مع سقوط الأمويين ونقل عاصمة الخلافة إلى بغداد، راح العلماء والفقهاء القيّمون على العقيدة القويمة يغربلون وينتقدون الآراء والمعتقدات التي كانت شاعت في عهد الأمويين. وقد مالوا إلى اعتبار تقديس القدس بدعة. ونشأ من جراء ذلك نوع من الصراع بين الإسلام العالم والإسلام الشعبي، بين إسلام الفقهاء وإسلام المتصوفة، كما بين إسلام الشام وإسلام العراق. وانتصار إسلام الفقهاء في ظل الخلفاء العباسيين هو ما يفسّر جزئياً اللامبالاة التي قوبل بها سقوط القدس في أيدي الصليبيين عام ١٠٩٩. فعبادة القدس بقيت ذات جذور محلية، ولم تجاوز بلاد الشام إلى سائر أصقاع الخلافة الإسلامية. ولن تعرف هذه العبادة بعثاً جديداً إلا في سياق الحروب الصليبية تحديداً. والسلاطين الزنكيون ثم الأيوبيون، الذين تصدّوا لمواجهة الفرنجة، هم الذين سيجعلون للقدس تلك المكانة الرمزية التي ستصير لها في الوعي الإسلامي ابتداء من القرن الثاني عشر. فتقديس القدس أملته ضرورة سياسية وتعبوية. وباسم الجهاد من أجل تحرير القدس برر نور الدين زنكي تطلعاته إلى

الهيمنة على مجمل العالم الإسلامي. وهو الموقف عينه الذي سيتكرر مع الأيوبي صلاح الدين. وفي ذلك العهد تحديداً عرف فن «فضائل القدس» ازدهاره الكبير، كذلك أقر الفقهاء بعادة «الزيارة» إلى «ثالث الحرمين». وبلغت رمزية القدس ذروتها في عهد صلاح الدين الأيوبي الساعي، هو الآخر، إلى تكريس شرعيّته ومدّ سلطانه على امبراطورية الزنكيين في سورية وشمالي العراق. وقد اتهم كل من عارض سلطته من أمراء المدن بتخريب الجهاد وتأخير تحرير القدس الذي تبقى مقدّمته الأولى توحيد الأمصار الإسلامية تحت القيادة الأيوبية.

ولئن يكن التوظيف السياسي لفكرة القدس هو الذي فرض نفسه في مرحلة أولى، فإن التوظيف الديني هو الذي غلب في المرحلة الثانية التي تلت تحرير القدس. فالأسطورة صارت تغذي نفسها بنفسها؛ وبدلاً من أن تكون خاضعة لمبادرة السلطة السياسية، فقد أضحت هذه الأخيرة أسيرة لها إلى حد غير قليل. ويتجلى ذلك واضحاً في المفاوضة الدبلوماسية التي دارت، بصدد مصير القدس تحديداً، بين صلاح الدين الأيوبي وريشار قلب الأسد. ففي رسالة بعث بها الأول إلى الثاني في نهاية عام ١١٩١، لفت انتباهه إلى أنه إن يكن هو نفسه مستعداً بصفة شخصية للتنازل بصدد القدس، فليس للملك الفرنجي أن يعتقد أن ذلك هو من الممكنات، لأن صلاح الدين لن يجد في نفسه القوة المعنوية للتجرؤ على إعلان مثل ذلك القرار على المسلمين. وينبغي ألاّ نرى في هذا الردّ مجرّد تهرّب دبلوماسي. وإنما واقع الأمر أن السلطان الأيوبي بدأ يدرك أن فكرة القدس، التي طالما جنى منها فائدة، باتت تشتغل الآن وفق منطقها الذاتي، وأن قوة الأسطورة غدت تحدّ كل عمل، بما في ذلك عمل صلاح الدين نفسه. وبالفعل، عندما سيضطر خلفاء صلاح الدين، بحكم ضعفهم العسكري، إلى انتهاج سياسة تصالح وتسوية مع الصليبيين، بدون أن يقيموا اعتباراً لقوة الأسطورة، فسيدفعون غالياً ثمن سوء تقديرهم هذا.

فبعد الحملة الصليبية الخامسة (١٢١٩) بدا وكأن كفّة الميزان ترجح للمرة الأولى لمصلحة الفرنجة. ومن ثم فقد خشي سلطان دمشق، الملك المعظم، أخو صلاح الدين، أن يسقط الجبل الفلسطيني من جديد في أيدي الصليبيين. لذا قرر أن يهدم أسوار القدس حتى لا تقدم إليهم المدينة في حال سقوطها قلعة إضافية. وكان هذا حساباً استراتيجياً سديداً. ولكن لما شاع نبأ إخلاء القدس، ساد الذعر والحزن

بين سكانها والتجأ شيوخها وشبانها ونساؤها إلى قبة الصخرة والمسجد الأقصى، ونتفوا شعورهم، ومزّقوا ثيابهم. ولاذ كثيرون منهم فراراً نحو دمشق ومصر والعراق حيث أذاعوا النبأ المفجع. وتعاظمت الانتقادات للملك المعظم، وأسقط بعضها عنه أهليّته للحكم. ولكن العاصفة هدأت في نهاية الأمر بعد طرد الفرنجة من مصر، حيث كانوا استولوا على مرفأ دمياط، وزال خطرهم عن القدس.

ولم يكن هذا الإنذار إلا تمهيداً لأزمة ١٢٢٩ الكبرى. فابن أخي صلاح الدين، السلطان الملك الكامل الذي أجلى الصليبيين عن دمياط، مد هيمنته سريعاً من مصر إلى فلسطين. ولما اصطدم بأيوبيي سورية والعراق استدعى الامبراطور فريدريك الثاني إلى الشرق ليكون حليفاً له في حرب الأشقاء. علماً بأن فريدريك نفسه لم يكن صليبياً إلا رغماً عنه، لأنه كان عاهلاً معتدلاً ومستنيراً ومحبّاً للحضارة الإسلامية. وفي عام ١٢٢٩ وقع معه معاهدة حيفا التي قضت بتسليم القدس مقابل انسحابه من الشرق الأوسط. ولما بلغ النبأ السكان نزل المؤذن وإماما مسجدي قبة الصخرة والأقصى إلى معسكر الملك الكامل في غزّة، ودعَوا إلى إقامة صلاة استثنائية أمام خيمة السلطان. وكانت هذه بادرة جريئة كلفت أصحابها غالياً، ولكنها لم تمنع السلطان من تسليم المدينة. وما كاد النبأ يشيع حتى تعالى ندب الشعراء الشعبيين ودعوتهم إلى الثورة. وزاد الطين بلة أن الملك الكامل تحول، بعد تسليم القدس، إلى حصار دمشق التي كانت إمرتها بيد السلطان الناصر داود. فهبّ الدمشقيون يدافعون عن مدينتهم بضراوة ضد «خائن» القدس. وانداحت موجة الاحتجاج إلى العراق حيث تعالت أصوات الفقهاء والتجار والعامة، فضلاً عن صغار السلاطين الأيوبيين الذين طالبوا ابن عمومتهم بتقديم الاعتذار الرسمي إلى الخليفة العباسي عن توقيعه معاهدة حيفا. ولم تهدأ موجة الاحتجاج برغم الوفود والرسائل التفسيرية التي بعث بها الملك الكامل إلى السلاطين الأيوبيين، وحتى إلى الخليفة في بغداد. وفي فلسطين نفسها خطب فقهاء الخليل ونابلس في آلاف الفلاحين وحرّضوهم على الزحف على القدس ـ المنزوعة السلاح ـ حيث تسنّى لهم أن يقتحموها ويصمدوا فيها بضعة أيام قبل أن يطردهم منها فرسان فرنجة استقدموا من عكا. وقد بقيت القدس عشرة أعوام كاملة في أيدي الصليبيين (١٢٢٩ـ ١٢٣٩) إلى أن استعادها الملك الناصر داود. ومنذ ذلك اليوم، أصبحت القدس جزءاً لا يتجزأ

من التاريخ المقدس للإسلام، وصارت لها في وعي المسلمين المكانة التي لها في أنظار اليهود والمسيحيين، وإن يكن قد وُجد دوماً في صفوف الحنابلة والسلفيين الجدد من يحذّر من المغالاة في الطابع المقدس للمدينة، ومن يرى في التبرّك بمعالمها والطواف حول مسجديها «بدعة» تحمل معها خطر منافسة مكة والمدينة اللتين تبقيان وحدهما مدينتي الإسلام المقدستين.

بديهي أن هذه القراءة التفكيكية للرمزية المقدسة للقدس، التي يقدمها عمانويل سيفان، يمكن أن ترفض وأن تقلب على صاحبها بوصفه إسرائيلياً يهودياً. أفلا يمكن أن يُتهم في منتهى السهولة بأن كل الغاية التي يرمي إليها هي تكريس الاحتكار اليهودي لقدسية المدينة تبريراً لاحتلالها؟ كان ذلك ممكناً لولا «علمانية» عمانويل سيفان التي جعلته، من مطلع الفصل عن القدس، يحذّر من الأهواء الدينية التي يمكن أن تثيرها مسألة القدس من كلا الجانبين ويعلن تأييده لتسوية **سياسية**، لا دينية، لمصير المدينة. ومع ذلك، فإن قارئ الفصل عن القدس، كما عن الحروب الصليبية من قبله، لا يملك أن يدفع عن نفسه انطباعاً بأن مؤلف «**أساطير سياسية عربية**» يهوّن من شأن اعتبارات ثلاثة:

أولاً ـ لئن يكن الطابع المقدس للقدس قد تكوَّن في التاريخ، فهذه التاريخيّة لا تلغي القدسيّة. فليس شرط المقدّس أن يكون بديئاً. بل ما من مقدس إلا ويتكوّن في التاريخ، حتى وإن نزع لا محالة إلى تأسيس نفسه في أسطورة بدء مطلق.

ثانياً ـ إن الاحتلال في ذاته مولِّد للقدسية. فما يستولي عليه العدو يغدو مقدّساً بطبيعة الحال، فكم بالأولى إذا كان العدو يصدر هو نفسه عن رؤية دينية! فقداسة القدس عند محتليها الصليبيين بالأمس هي التي أكسبتها قداسة مضادة عند المسلمين، وقداستها اليوم عند محتليها الإسرائيليين هي التي تكسبها مزيداً من القداسة عند العرب. فالترياق هو دوماً من جنس السمّ نفسه.

ثالثاً ـ إن الرمزية المقدسة للقدس راهناً لا تطابق تماماً رمزيتها المقدسة الماضية. فبعد عام ١٠٩٩ تواجهت رمزيتان مسيحية وإسلامية. أما بعد عام ١٩٦٧ فلا تتواجه رمزيتان يهودية وإسلامية فحسب، فالمسيحيّة ـ وهذه المرة هي عربية ـ تتضامن مع الإسلامية. وخلافاً لما يذكره عمانويل سيفان، فليست أم كلثوم وحدها

هي التي غنّت للقدس ورثت سقوطها، بل كذلك فيروز. بل ربما كان دور هذه في التعبئة لموضوعة تحرير «مدينة السلام» أكبر من دور تلك. وهذا التضامن ما بين الإسلام والمسيحية العربية في الموقف من القدس قد حوَّل قدسيتها من قدسية دينية إلى ما يمكن أن يسمّى «قدسية قومية». والقومية، لا الدين وحده، هي على كل حال، مجال لتظاهر المقدس. وما لم ندرك ذلك، فلن ندرك كيف أمكن للجهاد، وهو مفهوم إسلامي، أن يصير واحداً من المفردات الأساسية للأيديولوجيا القومية. وخلافاً لدعوى عمانويل سيفان عن التقارن ما بين قدسية القدس والأصولية الإسلاموية، فإن هذه القدسية قد تسحب البساط من تحت أقدام الأصوليين، بدلاً من أن تجرّ الماء إلى طاحونهم، إذا ما بقيت على الصعيد القومي العربي والوطني الفلسطيني محلاً لتضامن إسلامي ـ مسيحي. وبدلاً من حرب دينية، فقد تتأدى إلى تسوية «علمانية» إذا ما غدت، على الصعيد الإقليمي، محلاً لتعددية إسلامية ـ مسيحية ـ يهودية تتبادل أطرافها الثلاثة الاعتراف فيما بينها على قدم المساواة، ومن مبدأ التسامح والتعايش الديموقراطي بدلاً من الممارسة القروسطية القائمة على لاهوت نفي الآخر أو استصغاره واستذلاله.

* * *

يبقى أن نلاحظ أن عمانويل سيفان يختم كتابه بالقول: «إن عصرنا الحاضر لا يدلل على تسامح إزاء الأساطير السياسية العربية». ونحن نرى ما يراه، ولكننا لا نردّ ذلك إلى المحمول الأسطوري لهذه الأساطير فحسب. فليس هذا المحمول هو ما يفسر نجاح الأساطير السياسية أو فشلها. والدليل أن أسطورة القوميّة اليهودية، التي هي أكثر أسطوريّة من أسطورة القومية العربية، قد نجحت في حين فشلت هذه الأخيرة. وعليه، فإن التحليل النقدي لمضمون الأساطير لا يغني عن تطوير علم سوسيولوجي للنجاح والفشل في توظيفها. وعلم كهذا يمكن أن يسلط ضوءاً إضافياً على المأزق الذي ما زال يتخبّط فيه مشروع النهضة العربية برغم أنه رأى النور في الوقت نفسه مع المشروع الياباني في الشرق الأقصى ومع المشروع الصهيوني في الشرق الأدنى.

المثقف وسقوط الماركسية

[١]

برغم أن جوهر الحدث الذي شهده المعسكر الاشتراكي السابق هو بطبيعته سياسي، فإن المثقف، أكثر من السياسي، يبدو هو المعني به في المقام الأول. فالمثقف، ذلك العالم بالكليّات وفق التعريف الأرسطي، يجد نفسه إزاء ما حدث مكرهاً على معاودة طرح الأسئلة الكبرى بعدما كان بدا، في العقود الماضية، أن وظيفته قد تقلصت إلى مستوى الأسئلة الصغرى، هذا إن لم تكن قد قسرت على الانحداد بإطار إجرائي صرف.

وبديهي أن هذا التجدّد للطلب على المثقّف، من حيث هو القيِّم على الوظيفة الشمولية، كان ممكناً أن يكون مصدر إشباع نرجسي له لولا أن سقوط المعسكر الاشتراكي هو، في جذره الأول، سقوط لأكبر مشروع تاريخي قيِّض للمثقفين يوماً، من حيث هم طبقة، أن يصمموه.

وبالفعل، وبرغم جميع الدعاوى العمالية النزعة للاشتراكية، فإن هذه النظرية - وذلك هو تعريفها الحقيقي - كانت من إنتاج طبقة المثقفين، أو بالأحرى من إنتاج شريحة أساسية من هذه الطبقة افترضت نفسها طليعة لها.

وليس يهمّ هنا التمييز بين التيارات والاتجاهات داخل الاشتراكية. بل ليس يهمّ ذلك الانقسام الكبير الذي شهدته النظرية الاشتراكية عندما انفصل الرأس المتقدم منها عن باقي أعضاء الجسد واحتكر لنفسه تسمية «الاشتراكية العلمية» تمييزاً له وتعالياً على «الاشتراكية الطوباوية». فالماركسية، بانضوائها تحت علموية القرن التاسع عشر

وبافتراضها نفسها نظرية علمية للجدلية التاريخية والاجتماعية، وحتى الطبيعية، لم تفعل غير أن تؤكد دور المثقف في التاريخ وأن ترفعه إلى مرتبة لم يسبق له أن ارتقى إليها. وحتى عندما صاغت الماركسية معادلة دكتاتورية البروليتاريا، فإن ما كان يختفي وراء وهم هذه الدكتاتورية هو في الواقع دكتاتورية الأنتلجانسيا نفسها.

ولا يكفينا هنا الاحتجاج بأن كبار الرؤوس في الماركسية بدءاً بماركس وأنجلز نفسهما، ومروراً بلينين وتروتسكي وبليخانوف وكاوتسكي وروزا لوكسمبورغ ولابريولا ولوكاش وغرامشي ومئات الآخرين، كانوا من المثقفين. بل حتى العمال، الذين أنيطت بطبقتهم مهمة قيادة التاريخ، ما كانوا يتبوّأون مكانتهم في قيادة الحركة الاشتراكية إلا بقدر ما يكفّون عن أن يكونوا عمالاً ليصيروا بدروهم مثقفين، بدءاً بستالين نفسه ومروراً بكبار رموز قادة الطبقة العمالية ـ أو الفلاحية ـ من أمثال كيم إيل سونغ وماوتسي تونغ وبريجنيف وتشاوشسكو وهونيكر وجفكوف وتولياتي وتوريز وجورج مارشيه. وعلى هذا النحو، فقد ناب مناب العامل ـ أو الفلاح ـ مفهومُ العامل. ودكتاتورية المفهوم هذه، مقترنة بعبادة الفرد الذي يتجسَّد فيه المفهوم، هي التي استتبعت، على صعيد فلسفة المجتمع والتاريخ، رؤية أيديولوجية تستهين بالحياة وبالشخص الإنساني، أو ما كان كوستاس باباپانو سمّاه «الأيديولوجيا الباردة» التي تمارس، بروح تقنية عالية ومحايدة، لاهوت إذلال الكائن البشري اعتقالاً وتعذيباً، وغسلاً للدماغ، وقتلاً وإبادة جماعية على نحو تبدو معه تقاليد القرون الوسطى في هذا المجال بدائية وساذجة.

والقسوة التي أمست على هذا النحو عنواناً للحكم الماركسي، من حيث هو حكم مثقفين، لا تبدو عصيّة على التفسير. وما ذلك لأن المثقف بطبيعته قاسٍ، بل لأن الوظيفة التي أنيطت به على مرّ عصور التاريخ هي تمثيل الوجدان البشري والدفاع عن مبادئه وقيمه ومصالحه. ولكن إذا كان المثقف هو، على هذا النحو، وجدان الحاكم، فمن يكون وجدان المثقف عندما يصير هو نفسه حاكماً؟ وبعبارة أخرى، إن الدكتاتورية المرعبة التي مورست باسم المثال الماركسي هي، في أحد معيِّناتها، نتيجة اجتماع الحاكم والمثقف في شخص واحد، ومن ثم توحُّد السلطة والوجدان.

وهنا تفرض المقارنة مع القرون الوسطى نفسها مرة ثانية. فقد شهد التاريخ البشري، من خلال محاكم التفتيش، واحدة من أكثر مراحله قسوة. وقد كان مرد

ذلك إلى اضطلاع المثقف، من خلال موظفي اللاهوت في ذلك العصر، بدور قاضي التحقيق والجلاد في خدمة السلطة التي كانت هي نفسها آنذاك تجسّد اندماج الدولة والكنيسة. وهذا الإلغاء للمسافة التي ينبغي أن تبقى قائمة بين السلطان والمثقف، بين الدولة وعقلها النقدي، بين الحاكم والوجدان، هو ما يجعل السادية البشرية تنفلت من عقالها وتسطِّر صفحات مرعبة في سجل قسوة الإنسان على الإنسان.

آية ذلك أن المثقف، بالتعبير المجازي المعروف، هو ملح السلطة. فإن فسد الملح، فبماذا يملح؟

وبتعبير مرادف، إن المثقف هو الناطق بلسان المثال. والمثال يستمدّ فعاليته وأخلاقيته معاً من تعاليه على الواقع ومن كونه ضابطاً لهذا الواقع. ولكن عندما يزعم المثال أنه هو نفسه صار واقعاً، فما الضابط الذي يمكن أن يضبطه؟

إن وظيفة المثقفين هي إنتاج اليوطوبيا. ولكن يوطوبيا المثقفين يجب أن تبقى يوطوبيا. والخطيئة الأصلية والمميتة لليوطوبيا الماركسية أنها أرادت نفسها من الأساس واقعاً، بل ميَّزت نفسها عن كل يوطوبيا أخرى بافتراضها نفسها «واقعية» و«علمية»، أي برسم التطبيق العملي، ودمغت بازدراء سائر اليوطوبيات المتقدمة عليها بأن قدرها أن تبقى «طوباوية». والحال أن أية يوطوبيا، سواء أكانت هي جمهورية أفلاطون أم مدينة الفارابي الفاضلة أم يوطوبيا توماس مور، ما كانت لتكون في الممارسة أقل قسوة وعنفاً من اليوطوبيا الماركسية لو قيِّض لها أن تشق طريقها إلى حيّز التطبيق العملي. آية ذلك أن اليوطوبيا، مثلها مثل القنبلة الذرية، ما وجدت ولا يجوز لها أن توجد إلا لكيلا تستعمل. فكما أن أذى القنبلة الذرية الكلي أشد بما لا يقاس من أي أذى جزئي قد يراد تلافيه عن طريق استعمالها، وكذلك فإن الشر الذي يتمخّض عنه تطبيق اليوطوبيا، بصورة حتمية، هو أكبر وشرّ بما لا يقاس من أي شر يراد حذفه من الوجود عن طريق إخراجها هي نفسها إلى حيّز الوجود.

فليس أجمل وليس أكثر مثاليّة من اليوطوبيا ما دامت يوطوبيا. ولكن هذا الكائن الخيالي النبيل والمثالي سيتكشَّف، في حال خروجه من معمل الخيال إلى مختبر الحياة والواقع، أنه صنو لمخلوق فرانكشتاين.

وبرغم الخيبة والمرارة، وبرغم الدموع والدماء، وبرغم المأسوية التي تواكب بالضرورة سقوط أي مثال وأية يوطوبيا، فإنه يبقى في كل ما حدث عزاء للمثقف. فإنْ تكن الأنتلجانسيا، أو ما كان شريحتها المتقدمة، هي المسؤولة عن خلق ذلك الكائن الفرانكشتايني الذي اسمه الدولة الشيوعية، فإنما إليها يعود الفضل أيضاً، وإلى مدى كبير في كشف فرانكشتاينية ذلك الكائن، وفي تفكيكه وترقين قيده من خانة الوجود.

[٢]

بعد اليوطوبيا يأتي سؤال الأيديولوجيا.

فالأيديولوجيا هي هي يوطوبيا المثقفين، ولكن بعد أن تكون قد استحوذت عليها الجماهير ومنحتها القوة المادية التي للملايين.

وقد مثلت الماركسية، بلا أدنى مراء، واحدة من أقوى الأيديولوجيات وأكثرها حيوية على مرّ التاريخ المكتوب. وقد كادت تتحول بالنسبة إلى ملايين وملايين البشر في التاريخ الحديث والمعاصر إلى دين بديل(*). ومن الصعب أن يقطع المرء هل يعود سبب هذه الجماهيرية الواسعة إلى قوة الماركسية في ذاتها، إلى ما صَدَقها النظري وقدرتها التعبوية معاً، أم إلى قوة يأس الجماهير من نظام العالم الذي هو النظام الرأسمالي؟ وأياً يكن السبب، فقد مثلت الماركسية إحدى أكبر محاولتين في التاريخ الحديث للخروج من مدار هذا النظام بقوة العنف المعمّد باسم الثورة. أما المحاولة الثانية، التي أخذ عنفها شكلاً انقلابياً بالأحرى، فقد تمثلت تاريخياً

(*) الواقع أن الماركسية، قبل أن تتحول إلى ديانة جماهيرية، كانت ديناً للمثقفين. فقد كان لها في نظرهم، بكل ما في الكلمة من معنى، نبيها: ماركس، كما كان لها مؤسس كنيستها: لينين. وما حدث قط في التاريخ أن قدَّست الانتلجنسيا نصاً كما قدست النص الماركسي ـ اللينيني. ولم يحدث قط أن قدمت الطبقة المثقفة شهداء في سبيل نص مقدس كما قدمت الانتلجنسيا المتمركسة. والمفارقة أن الطبقة المثقفة دفعت ثمناً غالياً لديانتها الماركسية ليس في دار الكفر الرأسمالية فحسب، بل كذلك في دار الإيمان الاشتراكية. فليس من أيديولوجيا اضطهدت منتجيها وحراس عقيدتها من المثقفين كما فعلت الماركسية في كل مكان أمكنها فيه أن تغدو ديانة رسمية للدولة. فالاضطهاد الذي أنزلته الأرثوذكسية الماركسية بـ «الهراطقة» من مثقفيها مثّل في قلب القرن العشرين محاكم تفتيش قروسطية حقيقية.

بالنازية. وبديهي أننا نظلم الماركسية كثيراً عندما نضاهي بينها وبين النازية. ولكن مثل هذه المضاهاة، التي قد تكون مرفوضة أخلاقياً، تبقى صحيحة سوسيولوجياً. فالنازية مثّلت محاولة للخروج على النظام من يمينه لا تقلّ خطورة وجدية عن تلك التي مثّلتها الماركسية للخروج عليه من يساره. فكلتا الأيديولوجيتان أرادت نفسها تجاوزاً للنظام الرأسمالي وحرقاً لبعض مراحله. فالنازية أرادت الانتقال الفوري إلى المرحلة الامبريالية من النظام الرأسمالي وقطف ثمارها بدون المرور بجميع المراحل التاريخية لهذا النظام. والماركسية شاءت بدورها قطف ثمار هذا النظام قفزاً فوق العديد من مراحله وبالانتقال الفوري إلى مرحلة ما بعد الرأسمالية. وقد اضطر النظام الرأسمالي العالمي ـ ولنلاحظ هنا أنه في ظل الرأسمالية فحسب صار للعالم نظام عالمي ـ إلى أن يخوض ضد هاتين المحاولتين اللتين تهدَّدتاه في صميم وجوده حربين بالغتي الضراوة: فضدّ النازية خاض غمار الحرب العالمية الثانية التي كانت أعنف **حرب ساخنة** في التاريخ، وضد الماركسية شن **الحرب الباردة** التي كانت بدورها أعنف حرب أيديولوجية قيِّض للتاريخ البشري أن يعرفها. ولئن خرج النظام الرأسمالي من كلتا الحربين منتصراً، فإنه يصعب على المرء ههنا أيضاً أن يقطع هل يعود السبب في ذلك إلى قوة هذا النظام أم إلى ضعف مباطن في النظامين اللذين شيّدتهما تانك الأيديولوجيتان؟ ولكن مهما يكن من أمر، فإن المراقب السوسيولوجي لا يملك إلا أن يلاحظ أن الأيديولوجيتين كليتهما قد خاضتا حربهما ضد النظام الرأسمالي العالمي من خلال المصادرة على ما سمّياه أزمته العامة. فالنازية صادرت على **انحطاط** النظام الرأسمالي مثلما صادرت الماركسية على **اختناقه** أو انفجار تناقضاته. ولا يملك أحد أن يماري أن النظام الرأسمالي عرف ويعرف أزمات دوريّة وغير دوريّة. ولكن ما وقفت النازية والماركسية عاجزتين عن فهمه هو أن «الأزمة» آلية أساسية من آليات اشتغال النظام الرأسمالي، وأنها له بمثابة العتلة أو المقفز الذي يفيده في التراجع خطوتين إلى الأمام للقفز ثلاثاً إلى الأمام. فعن طريق «الأزمة» استطاع النظام الرأسمالي أن يتجاوز أزماته، وأن يصحح موازينه واختلالاته. وليس هذا مديحاً للنظام الرأسمالي بقدر ما هو تحذير من النبوءات الكاذبة التي قد تظلّ سوقها رائجة حتى ما بعد سقوط الماركسية.

والواقع أنه إنّ يكن من أزمة يعانيها النظام الرأسمالي العالمي، فليست هي أزمة

الخروج منه، بل أزمة الدخول إليه. آية ذلك أن أربعة أخماس العالم، وتحديداً بلدان العالم الثالث، لا تزال تعيش على هامش النظام، والمسافة بينها وبين مراكزه تتسع بدل أن تضيق.

وبمعنى من المعاني، فإن النظام الرأسمالي الذي وحَّد للمرّة الأولى في التاريخ العالم، يحمل معه لعنته: وهي قسمة هذا العالم نفسه إلى متروبولات ومستعمرات بالأمس، وإلى مراكز وأطراف اليوم. وفي الوقت الذي سُدّت فيه، مع سقوط الماركسية، آفاق الخروج على النظام واحتمالات الاهتداء إلى دروب تطور بديلة، فإن آفاق الدخول إلى قلب النظام تبدو هي الأخرى مسدودة أمام أربعة أخماس البشرية التي جرّها النظام، بإرادتها أو بغير إرادتها، إلى مداره، وجرَّدها أو لم يوفر لها الوسائل والقدرات لمواصلة الاندفاع باتجاه مركز الدائرة(*).

وإذ يشحذ النظام الرأسمالي على هذا النحو طموحات البشرية إلى الاندفاع فيه بدون أن يتيح الإمكانات لتلبية هذه الطموحات على المستوى العالمي، فإنه يضع نفسه على برميل بارود يهدد بانفجار أحقاد وصراعات طبقية على مستوى الكرة الأرضية أشد ضراوة وعنفاً بما لا يقاس من تلك الأحقاد والصراعات الطبقية التي دارت ولا تزال تدور بين أغنياء النظام وفقرائه في نقاط المركز منه.

ولئن ثبت، من خلال هزيمة النازية بالأمس وفشل الماركسية اليوم، بطلان الأوهام الأيديولوجية القائلة بإمكانية الخروج عليه بالعنف أو بالثورة، بل لئن ثبت، من خلال الجرائم الجماعية للنازية والتكلفة العالية بالضحايا البشرية للماركسية، أن الشرور التي تترتّب على محاولة الخروج على النظام أدهى وأرهب من تلك التي تنتج عن البقاء في مداره، فإن هذا لا يعني أن إغراءات القطيعة مع النظام قد دُفنت إلى الأبد. والواقع أنه عندما تبدو المشاركة في مائدة الحضارة مستحيلة، فإن الهمجية قد تستعيد حقوقها. وما دام النظام الرأسمالي العالمي يحمل معه لعنة قسمة العالم إلى

(*) كتبنا هذا الكلام سنة ١٩٩١ سنة تفكك الاتحاد السوفياتي وانهيار النظام الشيوعي العالمي، ولم تكن في حينه سيرورة العولمة قد اتضحت معالمها في الأفق. والحال أن العولمة، من حيث هي مرحلة عليا جديدة في تطور النظام الرأسمالي، أحدثت في سوره ثغرة تمكنت من خلالها التنانين الصغيرة في جنوب شرقي آسيا، وتبعها العملاق الصيني، من تكرار «المعجزة اليابانية»، أي الدخول إلى النظام الرأسمالي المركزي العالمي من محيطه.

مراكز وأطراف، إلى شمال وجنوب، إلى بلدان متقدمة وبلدان متأخّرة، وما دامت إمكانية **الخروج الحضاري** على النظام قد سقطت بسقوط الماركسية، فإن الباب الوحيد الذي يبقى مفتوحاً، من وجهة نظر أيديولوجية على الأقل، هو **الخروج الهمجي** على النظام. وذلك هو، في أحد معيِّناته، سر ذلك الرواج الذي تعرفه اليوم الأيديولوجيا الدينية في محيط النظام وهوامشه، وهي الأيديولوجيا التي تقوم في جوهرها، لا على التجديد الروحي للإنسان، بل على القطيعة الحضارية؛ لا القطيعة مع روح الحضارة فحسب، بل القطيعة مع روح الدين نفسه من حيث إن الدين مثَّل في الأصل، ولا يزال يمثّل إلى حد غير قليل، نداء إلى القطيعة مع الهمجية.

[٣]

ماذا يمكن أن يكون دور المثقف في الوضعيّة التاريخية الناشئة بعد سقوط المعسكر الاشتراكي، بل بعد سقوط الماركسية نفسها؟

باختصار شديد نستطيع هنا أن نميِّز بين دور المثقف في مركز النظام ودوره في هوامشه.

ففي مركز النظام، ومع تلاشي «الخطر الأحمر»، زالت مبررات الموقف الدفاعي، أو «اليميني ـ كما كان يُقال، الذي التزمه السواد الأعظم من الأنتلجانسيا «الغربية» في مواجهة الأيديولوجيا «الهدامة» الآتية من المعسكر «الشرقي»، وأمست الشروط مهيأة لاستعادة الأنتلجانسيا لوظيفتها النقدية في ظل نظام لا يلبّي، برغم جميع إنجازاته، متطلبات المثالية الإنسانية.

أما مثقف الهامش ـ وليكن نموذجه المثقف العربي ـ فهو مطالب قبل كل شيء، باستعادة وظيفته النقدية إزاء نفسه.

فعلى هذا المثقف أن ينزع عن بصره وبصيرته غشاوة الأيديولوجيا، وأن يحرر نفسه من الصيغ الجاهزة والمفاهيم المتآكلة، وأن يضع ذاته من جديد في مدرسة الواقع والحقيقة. وكذلك، وعلى الأخص، في **مدرسة المعرفة**. فالمسافة المعرفية التي تفصل مثقف الهامش، ممثلاً بالمثقف العربي، عن مثقف المركز، باتت لا تقلّ شساعة عن المسافة الاقتصادية والتكنولوجية التي تفصل البلدان المتخلفة عن البلدان المتقدمة.

والمثقف العربي، الذي طالما طاب له أن يتصوّر نفسه سابقاً مجتمعه، والذي طالما طاب له أن يتصور أن مهمته التاريخية هي على وجه التحديد أن يتقدم مجتمعه لينير له «أقوم المسالك» إلى التقدم، هو اليوم مسبوق ومفوَّت في مجال اختصاصه بالذات، أي في الثقافة.

ونحن إذ نطالب المثقف العربي بمراجعة مؤلمة للذات، ولجهاز مفاهيمه الذي بات بالياً ولا يعضّ ـ باستثناء الوهم الأيديولوجي ـ على أي واقع، فإننا لا نقصد المثقف الماركسي فحسب، ولا فقط المثقف اليساري أو التقدمي عموماً، بل كذلك المثقف المعادي للماركسية الذي يبدو اليوم هلعاً لسقوط الماركسية أكثر من المثقف الماركسي نفسه. ولا غرو، فقد كان جعل من نقد الماركسية ونقضها شغله الشاغل. وها هوذا الآن يكتشف أن كل «الرسالة التاريخية» التي أناطها بنفسه لم تعد ذات موضوع، فكأنه دون كيخوت وقد اكتشف أن لا وجود حتى لطواحين الهواء.

إن أحد الثديين اللذين ترضع منهما الأيديولوجيا العربية المعاصرة قد جفّ: النص الماركسي. وبديهي أن الإغراء كبير في التحول نحو الثدي الآخر: النص السلفي. **فمن اعتاد حليب النص يصعب عليه أن يفطم نفسه عنه.** ولكن قد تكون الفرصة مؤاتية أيضاً لكي ينعتق المثقف العربي نهائياً من أسر النص، ولكي ينفض عنه ثوب العقلية النصية، ولكي ينصرف أخيراً إلى ممارسة وظيفته الحقيقية التي هي التفكير.

التفكير انطلاقاً، لا من النص، بل من الواقع. إذ ما دام المفكر يفكر في أن الحقيقة محتواة سلفاً في نص، فإنه يكون قد ألغى سلفاً أيضاً الفكر والتفكير، بل يكون قد ألغى نفسه كمفكر.

وصحيح أن الواقع العربي سيبدو، وقد انكشف عنه غطاؤه النظري، بائساً بؤساً شديداً، ولكن ألا تبقى الأيديولوجيا العربية أشد بؤساً حتى من هذا الواقع ما دامت كل وظيفتها أن تغطيه وتستر بؤسه؟

الدين والايديولوجيا والميتافيزيقا

قراءة دلالية لـ «رحلة ابن فطومة» لنجيب محفوظ

تقدم الرواية العربية نموذجاً لافتاً للنظر من نماذج اشتغال قانون التطور المتفاوت والمركب.

وهذا القانون هو من إفراز اتجاه العالم الحديث إلى أن يكون موحد الحضارة متعدد الثقافات.

ويختلف هذا القانون في مؤداه اختلافاً جذرياً عن اثنين من أشهر قوانين التفاعل الحضاري: قانون التأثر والتأثير من جهة أولى، وقانون المثاقفة من جهة ثانية.

فقانون التأثر والتأثير ينطلق من التعددية الحضارية كمسلمة أولى ونهائية. فالعالم جزر مستقلة بذاتها من الحضارات، والتأثر والتأثير هما الشكل البرزخي الوحيد للاتصال فيما بين تلك الحضارات المتعددة والمغلقة داراتها على ذاتها.

وعلى النقيض من فرضية تعدد الحضارات ـ وهي فرضية مطابقة للعالم ما قبل الحديث حصراً ـ فإن قانون المثاقفة، الذي يحصر مرجعيته بالعالم الحديث، يصادر على العكس على وحدة حضارة هذا العالم. ومن ثم فإنه لا يترك من دور للثقافات القومية غير أن تكون عالة على الحضارة العالمية، متطفلة على مائدتها، منفعلة بها في اتجاه واحد، تأخذ منها ولا تعطيها، تحاكيها في عبودية واتباع ولا تعيد إنتاجها في حرية وإبداع.

أما قانون التطور المتفاوت والمركب فأول ما يؤكد عليه بالمقابل هو **التمفصل** ما بين الحضارة العالمية والثقافات القومية. وهو يتحاشى السقوط في مطبّين: **النسبية الثقافية** التي لا تعترف بمرجعية مشتركة للعالم الحديث، **والواحدية الحضارية** التي

تنكر تنوّع الهويات الثقافية ولا تعترف بها ـ عندما تعترف ـ إلاّ لتؤسسها في مديونية وحيدة الاتجاه، جارحة لنرجسيتها ومستفزة لضغينتها.

قانون التطور المتفاوت والمركب لا ينكر أن حمولة الحضارة العالمية من الحداثة يمكن أن تشكل، بالنسبة إلى الثقافات القومية التي تعاني من فوات تاريخي، مصدر جرح نرجسي. ولكنه لا يسعى إلى تضميد هذا الجرح لا عن طريق إنكار واقعة الفوات التاريخي للذات، ولا عن طريق إنكار أسبقية «الآخر» إلى اختراع الحداثة. فالتفاوت في التطور هو واقعة أساسية من واقعات العالم الحديث، ولكنه ليس واقعة نهائية. فالتطور، أي الانتقال من حال التأخّر إلى حالة التقدّم، جدلية مفتوحة. والمسافة الزمنية الفاصلة بين هاتين اللحظتين قابلة للانضغاط. فعن طريق التمفصل مع الحضارة العالمية، يمكن للثقافة القومية المعنية استدراك فواتها التاريخي وفق متوالية هندسية، لا حسابية. فهي قادرة على أن تقطع في عشرات السنوات المسافة الحضارية التي قطعتها الثقافات السباقة في مئات السنوات. فالتطور، إذ يتركب، يكفّ عن أن يكون متفاوتاً.

هذا التركيب للتطور انطلاقاً من نقطة الصفر، أو شبه الصفر، تقدّم الرواية العربية عنه نموذجاً ناجحاً.

فبداياتها الأولى تعود إلى بداية القرن. وقد كان أول ظهور لها في الثقافة العربية بفضل المحاكاة، أو المثاقفة كما بات يقال اليوم. ولكنها بدلاً من أن تحذو الرواية الغربية في مسارها حذو النعل بالنعل، اختصرت في عقود التطور الذي أنجزته الرواية الغربية في قرون. وعلى هذا النحو، وفي أقلّ من نصف قرن، نضت الرواية العربية عنها الثوب الجاهز الذي تلبسته لحظة ولادتها وانعتقت من القالب التاريخي أو الواقعي التقليدي أو الرومانسي الذي تقولبت به الروايات العربية الأولى، واكتسبت جرأة كبيرة على التجديد في الشكل، وفكّت نفسها من إسار نظرية الانعكاس والمرآة، وحطمت جدار الواقعية، وجاوزت نفسها إلى أشكال تعبيرية مبتدعة تنم عن سؤدد ذاتي تعجز عن تفسيره آلية المحاكاة أو المثاقفة.

ولعل واحدة من أبرز نتائج اشتغال قانون التطور المتفاوت والمركب هذا إلغاء الرواية العربية للمسافة بين الأجيال. فالتغيرات النوعية التي وسمت مسار الرواية

الغربية قابلة للوصف بأنها «جيلية». فالتحول من شكل روائي إلى آخر، ومن مدرسة إلى أخرى، كان يقتضي تبدلاً في الأجيال وصراعاً بين الأجيال. ولكن تركيب التطور أتاح إمكانية مثل تلك التحولات في مسار الرواية العربية ضمن الجيل الواحد. وعملاق الرواية العربية الذي هو نجيب محفوظ ينهض بمفرده شاهداً على إلغاء المسافة بين الأجيال. فقد بدأ في **عبث الأقدار** (١٩٣٩) **ورادوبيس** (١٩٤٣) **وكفاح طيبة** (١٩٤٤) روائياً تاريخياً، ثم انعطف نحو الرومانسية في **خان الخليلي** (١٩٤٦)، وعرَّج على الرواية السيكولوجية في **السراب** (١٩٤٨)، وكرّس النزعة الواقعية في **بداية ونهاية** (١٩٤٩)، وعضّدها برواية السيرة الذاتية في **الثلاثية** (١٩٥٦ ـ ١٩٥٧). ثم كانت بداية قطيعته مع الشكل الروائي التقليدي في **اللص والكلاب** (١٩٦١)، فتحول نحو الواقعية النقدية في **السمان والخريف** (١٩٦٢)، ونحو الواقعية الميتافيزيقية في **الطريق** (١٩٦٥)، ثم كانت انعطافته الكبرى في **ملحمة الحرافيش** (١٩٧٧) نحو الرواية الحكائية ـ الكنائية التي مثلت ذروة تطوره الروائي، وهي الذروة التي كان يمكن أن يصل إليها منذ نهاية الخمسينات لولا قمع الرقابة السلطوية والمجتمعية الذي طال ـ ولا يزال ـ حكايته الكنائية الكبرى الأولى: **أولاد حارتنا**.

وإذا صح المبدأ الجدلي القائل بتحوّل التراكم الكمّي إلى تغيّر نوعي، فلنا أن نلاحظ، من خلال مثال نجيب محفوظ، أن قانون التطور المتفاوت والمركب ليس مؤداه الوحيد تسريع الزمن وإلغاء أو اختصار المسافة بين الأجيال، بل قد يتأدى أيضاً إلى إضافات وتجديدات نوعية تقف آلية المحاكاة أو المثاقفة عاجزة مرة أخرى عن تفسيرها. فتركيب التطور ليس محض تكرار مسرَّع أو مضغوط لنموذج بديء انطلاقاً من ألفه ووصولاً إلى يائه. فالتطور المركب هو أيضاً تطور إخصابي. فقد يبدأ **بتوليد الشبيه**، ولكنه ينتهي لا محالة إلى **توليد المغاير**. وأكثر ما يصدق ذلك على الثقافات القومية التي تملك تراثاً يعفيها من البدء من نقطة الصفر. وفي إطار ثقافات كهذه، فإن مرحلة المحاكاة لا بد أن تعقبها مرحلة تأصيل. والتأصيل في الرواية ليس سبيله الأوحد تأميم المضمون (تنسيباً إلى الأمة). بل لا بد أن يطول أيضاً وأساساً الشكل. ولئن يكن نجيب محفوظ اكتفى طوال مرحلة أولى باستعارة الشكل مع الحرص الشديد على تبيئة المضمون (وتتمثل تجليته الكبرى من وجهة النظر هذه في **زقاق المدق** ١٩٤٧)، ولئن اتجه في مرحلة ثانية إلى محاولة اجتراح اختراقات وتجديدات

على صعيد الشكل (وتتمثل تجليته هنا في **ثرثرة فوق النيل** ١٩٦٦)، فإن أكثر ما ميّز المرحلة الثالثة والختامية من مساره الروائي مسعاه إلى **تتريث الشكل**. وهنا تبرز بألق خاص «روايته» ـ ونضع هذه الكلمة بين مزدوجين ـ **رحلة ابن فطومة** (١٩٨٣) التي ستكون موضوع رحلتنا هنا.

من ابن بطوطة إلى ابن فطومة

العنوان لا يدع مجالاً للشك: فنحن «أمام مشروع لمعاودة الاتصال مع وجه من أبرز وأشهر وجوه التراث العربي الإسلامي: الشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي المعروف باسم ابن بطوطة. وكما هو معروف أيضاً فقد كان خروج ابن بطوطة من مسقط رأسه بطنجة عام خمسة وعشرين وسبعمائة للهجرة (١٣٢٤ للميلاد)، فطاف في إفريقيا وآسيا وأوروبا، وقطع «في تجواله مقدار مائة وخمسة وسبعين ألف ميل»، ضارباً في ذلك رقماً قياسياً لن يخرقه سوى «معاصره الأكبر سناً منه ماركو بولو البندقي»[1]. وقد ترك من روايته ـ ولكن ليس من تدوينه ـ سجلاً أخّاذاً عن رحلته تحت عنوان: **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**.

عن ابن بطوطة هذا ورث ابن فطومة اسمه ـ أو شبه اسمه ـ وحياته التي وقفها مثله على التجواب في آفاق قارات العالم.

ولكن ما لم يرثه الرحالة المتأخّر عن الرحالة المتقدم هو معنى الرحلة بالذات. فابن بطوطة ما جاب الأرض واخترق الأقاليم بالطول والعرض، كما يقول مدوّن رحلته ابن جزي، إلا بحثاً عن «كل غريبة وعجيبة»، وسعياً وراء كل «ما فيه نزهة الخواطر وبهجة المسامع والمناظر». أما ابن فطومة فيفيدنا، من بداية البداية، أنه ما أبرم قراره الذي «لا رجعة فيه» بنذر حياته كلها «للرحلة» إلاّ لأنه يريد أن «يعرف» وأن «يرجع إلى وطنه المريض بالدواء الشافي».

نحن إذن أمام رحلة **أيديولوجية**، بله **فلسفية**. وابن فطومة، قبل أن يكون رحالة، كان ـ على حد تعبيره هو بالذات ـ «طالب حكمة». وطالب الحكمة هو

(١) انظر: أغناطيوس كراتشوفسكي، **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، نقله عن الروسية صلاح الدين هاشم ـ دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٧. ص ٤٥٦.

الاسم القديم لما يعرف بلغة العصر باسم **المثقف**. ولذلك عندما يقول لنا ابن فطومة: «لن أرجع. لن ألتفت إلى الوراء. بدأت رحالة، سأظل رحالة، وفي طريق الرحلة أسير. إنه قرار وقدر»، فلنا أن ندرك أنه إنما يتحدث عن المثقف الذي يختبئ تحت اسمه وجلده.

المثقف؟ إنه في عالمنا، الذي هو عالم «تجار»، عملة نادرة ومبخوسة القيمة. ابن فطومة ـ واسمه الكنائي **قنديل** ـ كان ابناً لـ «تاجر غلال مترع بالثراء». وكان أبوه محمد العنابي «أنجب سبعة تجار مرموقين». ثم وقع نظره «وقد جاوز الثمانين» على جميلة «بنت سبعة عشر» تدعى فطومة الأزهري، «فغزت قلبه وتزوج منها وأقام معها في دار رحيبة اشتراها باسمها، محدثاً في أسرته غضباً وشغباً». وجاء مولد الأخ الثامن ـ مع فرق السن ـ «مجدداً للغضب». ومع أن الأب سمّاه «قنديل» ـ وكأنما إرهاصاً منه بوظيفته كمثقف ـ فإن إخوته المغاضبين أطلقوا عليه اسم «ابن فطومة» «تبرؤاً من قرابته وتشكيكاً فيها».

فلكأن «ابن أمه» هذا يختصر في شخصه كل الازدراء الذي هو من نصيب الثقافة في عالم «التجار». ولئن يكن أحدث المواليد سناً، فذلك هو أيضاً شأن الثقافة: فهي لا ترى النور إلاّ بعد إشباع ضروريات الحياة الأولى وتجاوز الإنسان لشرطه البديء كحيوان طبيعي. ولا غرو أن يكون والد «قنديل» تاجراً مترعاً بالثراء. فشرط تمخض الثقافة أن يتوافر المجتمع على فائض نتاج تمكن معه تلبية الحاجات الروحية فضلاً عن المادية.

وقد تكون الإشارة إلى صغر سن الأم إشارة أيضاً إلى تأخّر دخول مصر ـ والعالم العربي الإسلامي عموماً ـ إلى عصر الثقافة الحديثة. والمهم في الأحوال جميعاً أن «ابن فطومة» مصمم على أن يتبنّى شرطه كمثقف ويتحمّل مسؤوليته إلى النهاية. يقول لمن حذّره من الترحال ومن تبديد ثروته في طلب «دار الكمال» بدلاً من مكاثرتها بالتجارة: «كنت أحترم التجارة، ولكنني آمنت بأن الحياة رحلة كما هي تجارة».

وبديهي أن قنديل العنابي، الملقب ازدراءً من قبل إخوته التجار بابن فطومة، هو ابن، وليس أباً مؤسساً لسلالة الرحالين، أي المثقفين. فإنْ يكن قنديل العنابي هو **مثقف العصر** الذي لدينا من المبررات الكافية للافتراض بأنه محض قناع لنجيب محفوظ، فقد سبقه على طريق الرحلة **مثقف عصر النهضة** كما يتمثّل بالشيخ مغاغة

الجبيلي. بيد أن أستاذه هذا، الذي على يديه تلقى دروسه «في القرآن والحديث واللغة والحساب والأدب والفقه والتصوف والرحلات»، كان توقّف في منتصف الطريق. فقد زار «ديار المشرق والحيرة والحلبة»، ولكن «الظروف المعاندة» حالت بينه وبين زيارة ديار «الأمان والغروب والجبل». وعدا أن الشيخ مغاغة الجبيلي لم يتمم الرحلة، فقد ارتكب بحق تلميذه ضرباً من خيانة: استمال الأم وعقد قرانه عليها بعدما ترملت. وهذه «الخيانة» هي الوجه الآخر لتوقّفه في منتصف الطريق: فالمثقّف الذي يمثّله، رغم أنه كان «يؤمن بالعقل وحرية الاختيار»، ارتضى بالمساومة وتفادي أن يصادم العقلية التقليدية السائدة. وكانت وصيّته المكررة لتلميذه ابن فطومة: «تجنّب إزعاج والدتك».

بمعنى آخر، إن مثقف عصر النهضة، ممثلاً بالشيخ مغاغة الجبيلي، كان سلفياً تجديدياً. وبحكم تجديديته كان لا بدّ أن يكون نقدياً. ولكن بحكم سلفيّته ما كان له أن يكون جذرياً في نقديته. ما كان يذهب إلى جذر الأشياء، وما كان ينقد الدين نفسه. بل كانت استراتيجيته تقوم على **نقد واقع الدين باسم مثال الدين**. ومن هنا تمييزه المعياري بين «الإسلام الحقيقي» وإسلام «ديار الإسلام»، إسلام «الوحي» وإسلام «الوطن المريض» الذي «إبليس يهيمن عليه لا الوحي».

مثقف العصر، ممثلاً بقنديل العنابي، لن يدخل هو الآخر في مصادمة مباشرة مع الدين، ولا على الأخص مع دين الشعب الذي هو عزاء الشعب في وطن بلا عزاء، دستوره «الظلم والفقر والجهل». وصحيح أن علاقة ابن فطومة بأمّه ـ رمز الأمة المتدينة والمسلِّمة أمرها للتقاليد ـ كان يشوبها شيء من القلق والتوتر. فموقفه النقدي، على جزئيته وتحاشيه المجابهة، كان يثير اعتراضها: «قالت لي بنفس الصراحة: كلامك كثيراً ما يكدر صفوي... كأنك لا ترى إلاّ الجانب القبيح من الحياة! وأفصحت عن إيمانها قائلة: الله صانع كل شيء، وله في كل شيء حكمة. فقلت مندفعاً: ساءني الظلم والفقر والجهل! فقالت بإصرار: الله يطالبنا بالرضا في جميع الأحوال». ولكنه سيأخذ مع ذلك بنصيحة الشيخ مغاغة بـ «تجنب إزعاج الوالدة»، «وهي نصيحة ـ كما يقول باعترافه ـ انسقت إلى اتباعها مدفوعاً ومدعوماً بحبي الكبير لها. ولم أجد في ذلك مشقّة، فقد كانت سذاجتها تعادل جمالها نفسه».

إذن ما سيفترق فيه مثقف العصر عن مثقف عصر النهضة، السلفي التجديدي،

ليس الموقف من الدين: فكلاهما سيجري التمييز نفسه بين المثال والواقع، وكلاهما سيداري تديّن الأمة وتقليديتها. ولكنهما سيفترقان بالمقابل على صعيد الأيديولوجيا. فالرحلة التي لم يقبض للشيخ مغاغة أن يتممها سيواصلها ابن فطومة إلى نهايتها، وصولاً إلى دار الجبل التي «كأنها الكمال الذي ليس بعده كمال».

مثقف العصر هو أولاً وأخيراً مثقف أيديولوجي، والأيديولوجيا دين العصر. وإنما في إطار هذا الدين البديل سيطرح الأسئلة ويحاول البحث عن أجوبة. فهو، بمعنى من المعاني، مثقف مفارق لتقاليد الأمة، على عكس شرط مثقف عصر النهضة الذي حرص على أن يبقى مباطناً لها. فالشيخ مغاغة استطاع، من وراء ظهر الابن قنديل العنابي، أن يستميل الأم وأن يبني عليها. ولكن ابن فطومة تعذّر عليه بالمقابل أن يتزوج تلك التي اشتهاها قلبه. فحالما بلغ العشرين رأى «حليمة عدلي الطنطاوي بعين جديدة». كان «طالما رآها على عهد الصبا وهي تقود أباها الضرير قارئ القرآن». ولكنه حينما رآها بالعين الجديدة لسن بداية الرشد اهتز وجدانه ونَفَذت منها إليه، في نقطة الصميم منه، «رسالة طويلة مشحونة بكافة الرموز التي تقرر مصير قلب». والرمز يكاد لا يخفي نفسه: فمن وقع قنديل في هواها هي تلك التي تسوس الأعمى وتضيء له الطريق وكأنها قنديله الداخلي. ولكن لا الزواج تم ولا الخطبة استمرت: فقد اضطر والد حليمة إلى فسخها نزولاً عند مشيئة «الحاجب الثالث للوالي» الذي اقتحم مسرح الأحداث «كعاصفة»: «رأى ذات يوم حليمة فقرر أن يجعل منها زوجته الرابعة». أهو مرة ثانية الرمز الذي لا يخفي نفسه؟ أهي السلطة في المجتمع الأبوي التي تفرض احتكارها وتمارس رقابتها على الطاقة الأكثر حيوية في الإنسان، على الغريزة الجنسية التي تقوم للإنسان في طور الاندفاع الشبابي مقام البصر للأعمى؟ أم هو قانون المراهقة في المجتمع الأبوي دوماً، وهو القانون الذي يفرّق بين الحب والجنس، ويقضي على الأول بأن يبقى «أفلاطونياً» ويجعل من الثاني أحد أقانيم «الثالوث المحرم» الذي تملك السلطة وحدها حق انتهاكه؟

مهما يكن من أمر، ومع بقاء باب التأويل مفتوحاً، فإن قرار «الحاجب» بالتدخل خلق لدى قنديل العنابي ذلك الشعور بالمنفى داخل الوطن الذي يخلق بدوره الشعور بالحاجة إلى الهجرة. وهكذا، وفي طور أول يتحوّل قنديل العنابي إلى إنسان متوحّد: «انطويت على نفسي داخلاً وأنا أتساءل عن قلب حليمة، عن مشاعرها

الدفينة، هل شاركتني ألمي أو أن لألاء المُلْك أسكرها وبهر عينيها. ووجدتني في وحدتي أقول: خانني الدين، خانتني أمي، خانتني حليمة، ألا لعنة الله على هذه الدار الزائفة!».

وفي طور ثانٍ، وفراراً من «دار الزيف» التي تستحق الطوفان ليحلّ محلّها عالم جديد نظيف، يقرّ قراره على «الهجرة». فـ «لهيب الألم الدائم» ما كان له إلاّ أن «ينضج الرغبة الأبدية في الرحلة». وما دام «الزواج» استحال من الداخل، فليكن «زواجاً» من الخارج. فليس المهم في نهاية المطاف هوية «العروس»، بل الإياب من الرحلة بـ «الدواء الشافي لجراح الوطن».

على هذا النحو، تحوّل العاشق الخائب إلى «رحالة ومهاجر». تطابق فيه المسمى والاسم، فصار «ابن فطومة» حقّاً وفعلاً. ولئن رافقته في رحلته، التي ستستغرق العمر كله، «صورة حليمة الحبيبة المفقودة»، فإن هذه الصورة ستكف عن أن تكون محض صورة امرأة لتغدو أيضاً صورة مدينة، وتحديداً وحصراً **المدينة الفاضلة**. فابن فطومة الذي انسد أمامه أفق الواقع سيحاول أن يفتح أفقاً غير محدود للحلم. فهو لن ينضم إلى قافلة القاني بن حمديس طلباً للتجارة، بل طلباً لليوطوبيا. ولكن خلافاً لرحالة طوباويين كُثُر سبقوه على الدرب نفسه، فإن ابن فطومة لن يطلب مدينته الفاضلة في سماء الوهم والخيال. بل سيبحث عنها في الأرض، أرض التاريخ كما أرض الجغرافية، وفي الأنظمة السياسية الفعلية، لا الموهومة، للعالم المحيط. وبرغم المرارة والعذاب، وبرغم خيبة النهاية وبقاء سؤال المدينة الفاضلة معلقاً بلا إجابة كما سنرى، فإن ما سيقيم ابن فطومة الدليل عليه خلال تسفاره الطويل هو انتماؤه إلى عصره ليس إلاّ: فابن فطومة وُلد وعاش وتعذّب ورفض الواقع وداور الحلم في **عصر الأيديولوجيا**، وما كان ليدور له في خلد، وهو يطرق في نهاية ترحاله باب الموت، أن مفاجأة نهاية العصر ستكون في إعلان **موت الأيديولوجيا** نفسها. والجدير ذكره هنا على كل حال أن رواية **رحلة ابن فطومة** كانت صدرت عام ١٩٨٣.

الهندسة الروائية

قد يصدق الوصف في نجيب محفوظ بأنه معماري الرواية العربية. فهذا الروائي لا يخلق من عدم ولا من وحي الساعة. فهو يخطط قبل أن يكتب، ولا يكتب إلاّ

تنفيذاً لما خطط له بدقة وإحكام. ومثله مثل المهندس، فإنه يصمم هيكل الرواية أولاً ثم يصرف كل همّه إلى عمارته وكسوته. وبدون أن يسقط في التصنّع فإنه لا يترك شيئاً للمصادفة. فهو المقاول والمهندس والحجّار والنجار معاً.

في **رحلة ابن فطومة** تدرك هذه النزعة البنائية سمْتها الأعلى. فنحن لسنا أمام رواية، بل أمام **هندسة روائية** بكل ما في الكلمة من معنى. والمبدأ الموجّه لتصميمها الهندسي هو التطابق ما بين الزمان والمكان، وما بين التاريخ والجغرافية، وحتى ما بين تعاقب الفصول وأطوار العمر.

فالبرنامج المعلن لرحلة ابن فطومة هو زيارة الديار الست المعروفة: ديار المشرق والحيرة والحلبة التي كان زارها من قبله الشيخ مغاغة الجبيلي، وديار الأمان والغروب والجبل التي حالت «الظروف المعاندة» دون وصول معلمه إليها.

ولكن هذه الديار الجغرافية تتطابق أيضاً مع التشكيلات التاريخية الرئيسية التي مرّ بها تاريخ التطور البشري. ففي الوقت الذي يطوف ابن فطومة في أفق المعمورة وقارات العالم القديم، يغوص في عمق تاريخ البشرية وأطوار تشكيلاتها السياسية - الاجتماعية المتعاقبة. فدار المشرق، التي تطابقها جغرافياً القارة الأفريقية، يطابقها أيضاً تاريخياً نظام المشاعية البدائية الأمومية. ودار الحيرة، التي تطابقها جغرافياً القارة الآسيوية، يطابقها أيضاً تاريخياً نظام الاستبداد الآسيوي والتأليه الشرقي الأبوي. أما دار الحلبة فخريطتها المتطابقة زمكانياً هي أوروبا الغربية ونظام الرأسمالية، وفي قبالتها دار الأمان المنافسة لها: أوروبا الشرقية ونظام الاشتراكية.

وتضاريس هذه الجغرافية السياسية تتطابق أيضاً، وإن بصفة جزئية، مع أطوار العمر وفصول السنة. فالشباب العنفواني لاهب كصيف إفريقيا، وسن الرشد معتدلة اعتدال الربيع والخريف الأوروبيين، والشيخوخة باردة كشتاء روسيا. أما دار الغروب فهي، كما يدل اسمها، دار صقيع ما قبل القبر. مثلما أن دار الجبل هي دار ما بعد الموت المتعالية على مقولات الوجود والزمان والمكان.

ولعلنا نستطيع أن نضيف إلى هذه الخريطة الدائرة على نفسها خريطة دينية: فدار المشرق هي دار الوثنية والتأليه الطبيعي، ودار الحيرة هي دار التأليه الملكي، ودار الحلبة هي دار العلمانية، ودار الأمان هي دار الإلحاد، ودار الغروب هي دار

التصوف والعزوف، ودار الجبل هي دار الغيب والسرّ الميتافيزيقي. وفي نقطة المركز، طبعاً، من هذه السلسلة المتصلة الحلقات، «دار الوحي»، المتفارق واقعها مع مثالها.

دار المشرق

كما يوحي الاسم، فنحن أمام دار البداية. أمام الشكل الأكثر بدائية للحضارة البشرية. أمام ما يمكن اعتباره الطفولة الإفريقية للبشرية، لا سيما بعدما مالت الدراسات العلمية الحديثة إلى اعتبار القارة السوداء مسقط رأس الإنسان.

بدائية هذه التشكيلة الحضارية الأولى تجد رمزها المطابق في الحجرة التي نزل فيها ابن فطومة من فندق الغرباء: كانت كسائر غرف الفندق المتلاصقة «مبنية من الأقمشة الوبرية... بسيطة بل بدائية، أرضها رملية، وبها فراش عبارة عن خشبة مطروحة على الأرض، وسحارة للملابس، وشلتة في الوسط».

وهذه «البدائية» تتأكد حالما وضع ابن فطومة قدميه صباح اليوم التالي خارج الفندق: «لدى مغادرتي الفندق هالني أمران، العري والفراغ. الناس، النساء منهم والرجال على السواء، عرايا تماماً كما ولدتهم أمهاتهم. والعري عادة مألوفة لا تلفت نظراً ولا تثير اهتماماً، كل ذاهب لوجهته، ولا يثير الغرابة إلاّ الغرباء أمثالي لما يرتدون من ملابس. والأجساد نحاسية اللون، نحيلة لا من رشاقة ولكن من قلة الغذاء فيما يبدو... أما الأمر الثاني فهو هذا الفراغ الممتد المترامي، كأنما انتقلت من صحراء إلى صحراء. أهذه هي حقاً عاصمة المشرق؟ أين القصور، أين البيوت، أين الشوارع، أين الحواري؟ لا شيء إلاّ أرض تعلو جوانب منها أعشاب ترعاها الماشية. وثمة تجمعات هنا وهناك من خيام تقوم على غير نظام، يتجمّع أمامها نساء وفتيات يغزلن أو يحلبن البقر والمعيز. وهنّ عرايا أيضاً، وجمالهن لا بأس به، ولكن تخفيه القذارة والإهمال والفقر».

نحن إذن في درجة الصفر أو شبه الصفر من العمران البشري. العري والفاقة وكفاف الحد الأدنى إنتاجاً واستهلاكاً. ومع ذلك، فإن ابن فطومة، الباحث عن «الدواء الشافي لجراح الوطن»، يمسك عن «التمادي في النقد». أولاً لأنه يصدر عن إيمان عميق بنسبية الحضارات، ولولا ذلك لما اختار أن يكون رحالة: «إني أتخلى

عن حضارة وأسلّم نفسي لحضارة جديدة». وثانياً لأن النقد، أيّ نقد، ينبغي أن يستهدف الذات قبل أن يستهدف الآخر: «الحق أني لم أتماد في نقد مظاهر البؤس في هذا البلد الوثني الذي قد يكون له من وثنيته عذر، ولكن أي عذر أعتذر به عن أمثال هذه المظاهر في بلدي الإسلامي؟».

وهذا الحضور الدائم للوعي النقدي لابن فطومة هو ما يجعل منه راوية وبطلاً روائياً في الحين نفسه. فالراوية فيه معاصر للحدث الذي يرويه، والبطل الروائي معاصر لمتلقي خطابه. فهو يقطع باستمرار سيولة السرد «الموضوعي» ليؤسس التواطؤ الوجداني مع القارئ الملسوع هو الآخر بمرض الوطن. فليس ابن فطومة براوية محايد، ولا كذلك قارئه. فالهاجس النهضوي الكامن وراء كتابة **رحلة ابن فطومة** لا بد أن يكون كامناً أيضاً وراء قراءتها. فعلى هذا النحو وحده تتحوّل من محض **حكاية إلى رواية**.

ولكن حتى لا يبدو وكأننا نقطع بدورنا سيولة التحليل الدلالي، فلنترك ابن فطومة يتابع رحلته واكتشافاته.

اكتشافه الكبير الثاني، بعد «العري والفراغ»، كان «وثنية» ديار المشرق. ولكنها ليست وثنية الأصنام، بل وثنية عبادة قوى الطبيعة المؤنثة. فديانة «المشرق» ديانة «قمرية»، لا «شمسية». وطقوسها لا تقيم جداراً فاصلاً بين الجسد والروح. فالجنس نفسه مقدّس. والإباحة هي القاعدة لا الاستثناء. وفي ليلة البدر تؤدي الأجساد المتعانقة، بغير ما قيد من تحليل أو تحريم، الصَّلاة الجماعية للإله القمر. إنها حضارة بلا محرمات ولا تابوات. وهي في ذلك تصدر، لا عن شهوانية حيوانية كما سيتّهمها ممثلو الديانات الروحية اللاحقة، بل عن فلسفة حقيقية. فكما يقول «كاهن القمر» في دفاعه عن إباحية العلاقات بين الرجل والمرأة في دار المشرق: «نصف المصائب في البلدان الأخرى، إن لم يكن كلها، تجيء من القيود المكبلة للشهوة. فإن أشبعت أمكن أن تصير الحياة لهواً ورضى!». ولا يفلح ابن فطومة القادم من «دار الإسلام»، إلاّ بصعوبة في «إخفاء تقززه». ومع ذلك فإنه يعلّق الحكم مكتفياً بأن يلاحظ: «في دارنا يأمر الله بغير ذلك». ذلك أن القاعدة التي عاهد نفسه عليها، كمترحل بين الحضارات، أن «أسمع كثيراً وأن أناقش قليلاً أو لا أناقش على الاطلاق». فلكل حضارة منطقها الداخلي الذي يجعلها تعتقد أنها وحدها على حق،

في حين أن سائر الحضارات على ضلال. هذا إن لم تدفع بها نرجسيتها إلى التوهّم بأنها وحدها **الحضارة** بينما **الهمجية** قدر الآخرين. ولهذا لا يستطيع أن يقارن بين الحضارات ويكتشف نسبيتها بعضها إلى بعض إلاّ «رحالة» مثل ابن فطومة واعٍ لضرورة الانعتاق بالقدر المستطاع من إسار الإطار المرجعي لحضارته الخاصة، وملتزم، في المقام الأول، بنقد الذات، لا بإدانة الآخر. ولهذا فإن ابن فطومة لا يزيد، وهو يعقد المقارنة في دخيلة نفسه بين إسلام دار الوحي ووثنية دار المشرق، على أن يلاحظ «متحسّراً»: «ديننا عظيم وحياتنا وثنية!».

وذلك هو أيضاً جوهر موقفه عندما سيكتشف أن المجتمع المشاعي، على عكس ما تقول عنه النظرية الماركسية، مجتمع طبقي ولا يصدق عليه الوصف بأنه «بدائي» إلاّ بقدر ما يجهل الدولة المركزية بدون أن يجهل واقعة الملكية وانقسام الناس إلى سادة وعبيد: «دار المشرق عبارة عن عاصمة وأربع مدن، لكل مدينة سيد هو مالكها، يملك المراعي والماشية والرعاة، الناس عبيده، يخضعون لمشيئته نظير الكفاف من الرزق والأمن... وسيد العاصمة هو أكبر السادة وأغناهم، ولكن لا هيمنة له على أحد منهم، ولكل سيد قوة مسلحة من المرتزقة يجلبهم عادة من الصحراء... يا له من نظام غريب! إنه يذكّرني بالقبائل الجاهلية ولكنه مختلف، كما يذكّرني بملاك الأراضي في وطني ولكنه مختلف أيضاً. جميعها تمثل درجات متفاوتة من الظلم، وعلى أي حال فإثمنا ـ نحن دار الوحي ـ أفظع من سائر الخلق».

يبقى الاكتشاف الأخير لابن فطومة: أمومية النظام الاجتماعي لدار المشرق. فالإباحة الجنسية تلغي مفهوم الأبوة. ففي ظل الحرية الجنسية وانتفاء مؤسسة الزواج تكون كل أبوّة مدخولة، ولا يكون موضع يقين سوى الأمومة وحدها. وقد يكون الجهل بدور الرجل في الإنجاب هو علة نسبة الأولاد إلى الأم دون الأب. ومهما يكن من أمر، فإن النظام الأمومي يمثّل تطوراً طبيعياً، لا شذوذاً أخلاقياً. وبرغم تحفظ ابن فطومة، بله «تقززه» الظاهري، فإنه لا يقابل واقعة النظام الأموي برفض مطلق. وبدلاً من الإدانة يبدي تفهماً. فالأمومة، مثل الأبوة، واقعة بيولوجية ـ اجتماعية، ومحكومة بمبدأ النسبية في التطور الحضاري للبشرية. وكما هو معروف، فإن التاريخ السلالي للنوع البشري يكرر التاريخ البيولوجي للفرد. فالبشرية تعرف هي أيضاً في تاريخها ما يعرفه الفرد من أطوار الطفولة والشباب والرشد والكهولة

والشيخوخة. وهذه الاستعارة البيولوجية، المُزاحة من تاريخ الأفراد إلى تاريخ الحضارات والتشكيلات الاجتماعية، تبيح لنا أن نتأول دار المشرق على أنها، وفق التصميم الهندسي المحفوظي، **دار الغريزة**. فالغريزة شيوعية بطبعها، وتهذيبها يمثل على الدوام تدخلاً اجتماعياً في المجرى البيولوجي. وباعتباره ابن أمه ـ وأم البشر جميعاً هي السلالة البشرية عينها ـ فإن ابن فطومة يتحول في دار الغريزة من رحالة إلى مقيم، ومن ملاحظ إلى مشارك. ويذكر أنه عندما وطئت قدماه دار المشرق كان لا يزال في العشرين أو دونها، أي في سن اندفاع بركان الغريزة. ومن ثم كان أشبه بالمسيَّر منه بالمخيَّر في المشاركة في الطقوس القمرية لوثنية الجنس: «انسربت إلى أعماقي نغمة مفعمة بالحرارة، مميزة الوحشية والخشونة، مجللة بدوي وأصداء، فجاش صدري بانفعالات ترتعش باللذة والرهبة وتصاعدت لذروة الانفجار... جعلت أنظر بعينين ذاهلتين كأنني في حلم شباب، دمي يشتعل في عروقي، ورغباتي تتلاطم في جنون، وقلبي يتوق إلى الجنون». وبرغم سلطان «الرقباء الذين يتجسدون في الخارج والذين ينبضون في الداخل»، وبرغم استذكاره «عهد تربيته الدينية والعقلية على يد الشيخ مغاغة الجبيلي»، فقد أسلم نفسه لتيار «الاندفاعات الجريئة» المتخلقة في أعماقه «لإشباع الرغبات وممارسة المغامرات».

هل نحن أمام «أصداء من السيرة الذاتية»[٢]؟ بديهي أننا لا نملك جواباً، ولكن **رحلة ابن فطومة**، على ما فيها من اصطناع هندسي ومن تفنن في لعبة التوازيات بين التطور البيولوجي للفرد والتطور التاريخي للسلالة البشرية، لا تخلو على ما نظن من شذرات من السيرة الذاتية. ولقد سبق لنا القول إن قنديل العنابي هو قناع في أرجح التقدير لنجيب محفوظ. ويبدو أن أمسّ ما تكون حاجة الروائي إلى قناع الراوي عند التطرق إلى المسألة الجنسية. ولئن تكن «التربية الدينية والعقلية» الموروثة تفرض إعلان «التقزز» من إباحة الجنس، فإن ابن ما دون العشرين الذي كانه ابن فطومة استطاب رفع القيود عن رئيسة الغرائز ولم يأخذ ـ وهذا أقل ما يمكن قوله ـ بالنظرية الفرويدية القائلة إن في قمع الجنس خدمة للحضارة.

والثابت على كل حال، أن ابن فطومة، وإن لم يعلن انحيازه إلى «فلسفة» دار

(٢) عنوان أحدث كتب نجيب محفوظ.

المشرق، فقد استطاب نمط سلوكها واستلذ الإقامة فيها، متجاوزاً عن «حيائه العتيق وما ألزم به نفسه من قيود الأدب»، ومتناسياً «الخطط وأحلام الرحلة وحلم الجبل، وحتى الآمال المدخرة من أجل الوطن». آية ذلك أن ابن فطومة الذي كان عرف، من خلال تعلقه الأفلاطوني بحليمة، تجربة الحب بلا جنس التي يعيشها كل مراهق، عرف أيضاً، من خلال تعلقه بعروسة المشرقية، تجربة الجنس بلا حب التي لا مناص من أن يعيشها الشاب في عنفوان شبابه. فعروسة المشرقية «الفاتنة النحاسية العارية» كانت اسماً آخر للشهوة. ورغم الحياء ورغم ثقل التربية الموروثة ورغم النواهي المستبطنة، فقد وجد ابن فطومة نفسه منقاداً، بغير طوعه، إلى أن يلبي النداء الآسر المنبعث من جسدها وعريها وبشرتها النحاسية. «تلخصت الحياة كلها في عروسة»، فأسلم قياده، «فاقد القلب والعقل»، لتيار الشهوة التي «قبضت تشد بعنف على أعصابه الملتهبة». ورغم تحفظاته الأخلاقية عن «العلاقة» التي «تمارس هنا»، في دار المشرق، «بلا قيود»، فقد «طابت الحياة مع الفاتنة الرائعة» حتى أنسته القافلة والرحلة: «إني مستغرق بالحب ولا شأن لي بالزمن... نسيت كل شيء لأني ملكت كل شيء... لا أهمية الآن للرحلة ولا للمهمة، ولو بقيت لآخر العمر».

كان مفترضاً أن يمضي في دار المشرق أياماً عشرة، فأمضى سنوات خمساً. بل إنه أنجب من عروسة، بلا زواج، أبناء ثلاثة. بيد أنهم كانوا أبناءها لا أبناءه، تماماً كما يقضي نظام دار المشرق، وربما أيضاً كما يقضي قانون الجنس الذي لا يكفي وحده لتأسيس أسرة. ورغم الإباحة لم يتوقف الضمير عن التأنيب. فالجنس الإنساني لا بد أن يميز نفسه من الجنس الحيواني بمحرمات وقيود يفرضها على نفسه. وعلى هذا النحو غدا الجنس حمولة من اللذة والإثم معاً منذ أن تطور من محض طاقة بيولوجية إلى طاقة بيولوجية ـ اجتماعية، وعلى الأخص منذ غدا، مع الديانات الأبوية، الموضوع الأول للتحليل والتحريم. ومن هنا كان شعور ابن فطومة الدائم بالتأثّم. كان يقول لعروسة، وهو يشير إلى واقعة الإباحة: «لقد نجسنا علاقة مقدسة يا عروسة». وهذا «التقديس» كان يعني تكريساً لوضع الدين اليد على الطاقة الجنسية التي لم تعد منذئذ حرة طليقة. وقد تدخّل الدين في علاقة ابن فطومة بعروسة من خلال ما بدر منه، رغم احترامه لعقيدة «البلد الذي يؤويه»، من رغبة في تربية أبنائه منها «على مبادئ الإسلام». وقد اعتبرت السلطة الدينية المعنية في دار

المشرق تدخله هذا «كفراً»، وصدر الأمر، بعد «التفرقة بينه وبين رفيقته وأبنائها»، بترحيله «عن دار المشرق مع أول قافلة».

وفي أثناء ذلك، كان صيف الشباب الحارق «كجحيم» قد بدأ يولي «ويجيء الخريف، فتهدأ النيران قليلاً ويسقط الرذاذ من حين لحين». ومرة أخرى تتضامن رمزية الفصول مع أطوار العمر. فلكأن ابن فطومة الذي أدرك الخامسة والعشرين من العمر، ودع ريعان الشباب وطغيان الغريزة معاً ليدخل في طور سن الرشد، الطور الذي يتم فيه تديين الحضارة والغريزة معاً تمهيداً لابتداء **عصر العقل**. ومن هنا انتقاله، ولو بقرار من غير إرادته، إلى دار الحيرة. دار الاعتدال الخريفي، ودار القيود بعد الحرية.

دار الحيرة

قارة جديدة وديانة جديدة وحضارة جديدة. فمع النقلة من إفريقيا إلى آسيا، ومن عبادة القوى الطبيعية القمرية المؤنثة إلى عبادة القوى السماوية الشمسية المذكرة، ومن نظام الأمومة «الحسّي» إلى نظام الأبوّة «العقلي»، كانت نقلة إلى مستوى جديد وأكثر تقدماً من الحضارة. ويتضح هذا الفرق الحضاري للحال من خلال المقارنة بين «فندق الغرباء» في كل من الدارين: «اقتربنا من الفندق فرأينا مدخله الكبير على ضوء المشاعل. إنه بناء كبير مشيّد بالأحجار، ولكنه مكوّن من دور واحد. وسرعان ما ذهبت وراء حقائبي المحمولة إلى حجرتي. حجرة متوسطة بها فراش يعلو عن الأرض ذراعاً، ذو غطاء أرجواني يناسب جو الخريف المعتدل، وبه صوان ملابس، وأريكة صغيرة، وثمة شمعدان في كوة في الوسط تشتعل به شمعة غليظة متوسطة الطول. أما الأرض فمغطاة بحصيرة مزركشة. توجد حضارة ولا شك، وشتان ما بينها وبين المشرق».

ولكن التحرر من «عري» دار المشرق و «بدائية» حضارتها ما تمَّ هذه المرة، تماماً كما تقول النظرية الفرويدية، إلاّ على حساب قمع حرية الغرائز. فدار الحيرة هي أولاً، ومن مدخل حدودها، دار الرقابة. فعند بوابة سورها الكبير، وعلى ضوء المشاعل، كان في انتظار القافلة الآتية من دار المشرق «مدير الجمارك»: «كان على ما بدا من العسكريين بخوذته ودرعه وسيفه ووزرته القصيرة. قال بصوت قوي أسمع

القافلة كلها: أهلاً بكم في الحيرة عاصمة دار الحيرة، ستجدون رجال الشرطة في كل مكان فتسألونهم عمّا تريدون، وتتبعون إرشاداتهم بدقة تجعل من رحلتكم ذكرى طيبة لا يشوبها ما ينغص».

هو إذن «ترحيب وإنذار» كما قال ابن فطومة في نفسه. والحق أنه رغم ما لاحظه منذ الوهلة الأولى من تقدّم حضاري، فلن يبدي من الوهلة الأولى أيضاً أي تعاطف. ففي دار المشرق كان الجنس على الأقلّ حرّاً وسيّداً، ولكن لا حريّة ولا سيادة في دار الحيرة إلاّ «للملك الإله». فهو كل شيء في المملكة: فهو الخالق وهو المالك، وهو الحاكم والحكيم. حتى ديزنج، حكيم دار الحيرة، يقر بأنه ليس حكيم البلد إلاّ بالوكالة: «الحق أنني ما أنا إلاّ تلميذ، مولانا هو الحكيم وهو الإله، وهو مصدر كل حكمة وخير. إنه يجلس على العرش، ثم ينعزل في جناح صائماً حتى يشع منه النور، فيعرف أن الإله قد حل فيه، وأنه صار الإله المعبود، عند ذاك يمارس عمله، ويرى كل شيء بعين الإله، فنتلقى منه الحكمة الأبدية في كل شيء، ولا نُطالَب بعد ذلك إلاّ بالإيمان والطاعة».

دار الحيرة هي إذن دار الواحدية المطلقة. دار التوتاليتارية قبل أن ترى كلمة التوتاليتارية النور. الدار التي تتماهى في الهوية مع ملكها الإلهي، ولا ترى في المغايرة إلاّ كفراً: «شد بصري حقل من الأعمدة مسوّر بسياج من حديد، فاقتربت منه حتى رأيت أن رؤوساً آدمية منفصلة عن أجسادها تتدلى من هامات الأعمدة. ارتعدت لهول المنظر. ولا أنكر أنني رأيت صورة مصغرة منه في صباي في وطني. إنهم يعرضون الرؤوس للزجر والتأديب والعظة. واقتربت من حارس وسألته: هل يستطيع غريب أن يعرف جريمة هؤلاء القتلى؟ فأجابني بجفاء: التمرد على الملك الإله! فذهبت مسدياً إليه شكري، وأنا على يقين من أنهم شهداء للعدل والحرية قياساً على ما يقع عادة في بلاد الوحي».

والواقع أنه إذا كانت لهجة ابن فطومة الانتقادية تعلو أكثر ما تعلو، أثناء مقامه في دار الحيرة، فلأن هذه الدار تبدو أقرب الديار إلى دار الوطن. فعاصمتها تكاد تكون «مدينة كإحدى مدن بلادي»، و «ما من سيئة عثرت بها إلاّ ذكرتني ببلادي الحزينة». بل إن ابن فطومة لا يملك، وهو يعاين كيف أن جميع المظالم في دار

الحيرة تمارس باسم الملك الإله، إلاّ أن يستذكر أستاذه الشيخ مغاغة ليسأله على البعد: «أيهما أسوأ يا مولاي، من يدّعي الألوهية عن جهل أم من يطوّع القرآن لخدمة أغراضه الشخصية؟».

هذه الموازاة بين دار الحيرة ودار الوطن تجد مرتكزاً مكيناً لها في المصير المشترك الذي عرفته «حليمة الحارة» و «عروسة المشرق». فدار الحيرة ستستغل تفوّقها في القوّة لتشن الحرب على دار المشرق. وكما في كل حرب، فإن الهدف المبطن سيكون غير الهدف المعلن: «ليست الرغبة في تحرير أهل المشرق هي ما دفعت إلى الحرب، ولكنه الطمع في المراعي وكنوز السادة». وأما **الإخراج الأيديولوجي** للحرب فسيتم في ظل «قهر شديد لتحويل الناس من عبادة القمر إلى عبادة الملك. سوف تزهَق أرواح وتهتك أعراض وتتشرد الألوف». وفي تساؤل لا يخفي حمولته الكنائية يعلق ابن فطومة بقوله: «ألا يحدث ذلك في حروب تنشب بين أناس على دين واحد يدعو للتوحيد والأخوّة؟». أما النتيجة الفعلية التي تمخّضت عنها «حرب تحرير عبيد المشرق» فكانت استرقاق رجالها وبيع نسائها «سبايا» في «سوق الجواري». وقد كان هذا مصير «عروسة» نفسها. ورغم فظاعة هذا المصير، فقد فتح «ثقباً للأمل في سماء سوداء». لقد كان ابن فطومة «أول الذاهبين» إلى سوق الجواري، و«اقتحم المزاد بإصرار». ورغم المزايدة التي جابهه بها «شخص سمع من يهمس بأنه مندوب الحكيم ديزنج»، فقد «رسا المزاد عليه بثلاثين ديناراً». ولكن فرحته باستعادة «عروسة» لم تطل. فقد فوجئ بعرض يقدّمه ديزنج «المقرب إلى الإله» لشراء «عروسة» كما لو أنها سلعة. ولما رفض دهمه رجال الشرطة في حجرته في «فندق الغرباء»، وصادروا منه عروسة كما كان الحاجب الثالث لوالي دار الوحي صادر حليمة، وأحالوه إلى القضاء بتهمة «السخرية من دين هذه الدار التي تستضيفك». و«أصدرت المحكمة حكمها بسجنه مدى الحياة، مع مصادرة أمواله وما يملك. وبذلك دخلت عروسة في المصادرة». هي إذن الأيديولوجيا الدينية الشمولية القروسطية التي لا تعترف بأي سؤدد لغرائز الحياة، ولا بأية استقلالية للطاقة الجنسية التي قد تكون أكثر طاقات الإنسان حيوية. فالجريمة الأولى في دار الحيرة هي «جريمة العقيدة». وكل تفكير حرّ هو بمثابة كفر وإن لم يكن كافراً. فبين الكثرة الكثيرة من السجناء الذين التقاهم ابن فطومة في ذلك القبر الذي اسمه السجن «لم

يكن أحد منهم قد كفر بالإله، فهذه جريمة عقوبتها ضرب العنق، ولكن نقلت عنهم تساؤلات ناقدة لبعض التصرفات الشاذة التي تمس العدالة أو حرية الإنسان».

وفي تلك الحفرة في قلب الصحراء، المسكونة بالهوام والحشرات والروائح الكدرة والقذارة والظلمة الخانقة، قضى ابن فطومة عشرين سنة من حياته ذاق فيها «طعم الفناء بجلاله الأبدي». أنحن أمام كناية كبرى عن ظلام القرون الوسطى وعن «الفجوة» التي استحدثتها في تاريخ تقدّم البشرية على نحو ما ترى فلسفة شائعة للتاريخ؟ مهما يكن من أمر، فإن دار الحيرة التي تقع في نقطة التوسط بين دار المشرق ودار الحلبة، هي الدار التي نفت **الغريزة** بدون أن توطن **العقل**. وربما من هنا كان اسمها. وهي على كل حال لا تحظى بأي تعاطف من جانب قناع نجيب محفوظ الذي هو ابن فطومة. فهي دار الوجود المصادَر. ولولا انقلاب غير متوقع - إذ «ثار قائد الجيش على الملك وقتله وأحلّ نفسه محله» - لما كان ابن فطومة تلقى «من جديد تيار الحياة والتاريخ». ولكنه لم يخرج من سجنه إلاّ ليكتشف أن رجلاً فيه قد «مات وحلّ محلّه آخر»: «كان اللقاء المثير حقاً بيني وبين نفسي في المرآة. رأيت قنديل الكهل المبعوث من قبره بعد دفن استمر عشرين عاماً. كهل ناحل ذابل غائر العينين ذو لون كئيب ونظرة ميتة». وهذا الكهل هو الذي سيواصل الرحلة إلى دار الحلبة. ولعله ما كان ليواصلها لولا أنه صار إلى كهولة. فلولا مرارة تجربة المصادرة والقمع، ولولا «الاعتدال الخريفي» لاندفاعات الغريزة والشباب، لما شقّ الإنسان الفرد، ولا النوع البشري عامة، طريقهما إلى سن الرشد.

دار الحلبة

- أهلاً بكم في الحلبة عاصمة دار الحلبة، دار الحرية.

هكذا استقبل «مدير الجمارك» ضيوفه من تجار القافلة القادمة من دار الحيرة. وللحال بدا واضحاً أن هذه التسمية وافقت الهوى الايديولوجي لابن فطومة بوصفه ناطقاً بلسان ذلك النصير اللامشروط للمذهب الحرّي الذي هو نجيب محفوظ. فبدلاً من أن يستنفر حسّه النقدي، شأنه مع كل جديد يصادفه، فقد سارع يعلق في دخيلة ذاته: «دهشت لسماع الكلمة الملعونة في كل مكان. ودهشت أيضاً لخلو كلامه من التحذير المعلن أو الخفي. وقلت لصاحب القافلة: أول دار ترحب بالقادم بلا نذير».

وعندما مضى ابن فطومة إلى «فندق الضيوف» - وليس من قبيل المصادفة أنه لم يعد يسمّى «فندق الغرباء» - فوجىء بمستوى الرقي الحضاري: «مضوا بي وحدي إلى فندق الضيوف. وفي الطريق - تحت ضوء القمر - تناثرت معالم من المدينة في عظمة موحية بمنظر جديد، في كثرة من الهوادج الذاهبة والآئبة على ضوء المشاعل رغم اقترابنا من الهزيع الأخير من الليل (قد يباح لنا أن نفتح هنا قوسين لنلاحظ أن الحضارة الحديثة هي وحدها، دون سائر الحضارات التي عرفها تطور البشرية، التي جعلت من الليل - وليس فقط من النهار - معاشاً للبشر). أما مدخل الفندق فقد استوى في اتساع وعمق تحت سقيفة تتدلى منها القناديل على هيئة تبهر الأبصار. وبدا بناء الفندق ضخماً مرتفعاً ينطق بجمال الهندسة ونعمة الثراء. أما حجرتي فادخرت لي مفاجأة أخرى بألوان جدرانها الزرقاء وسجادتها الوثيرة وفراشها النحاسي المرتفع بأغطيته المزركشة، وغير ذلك مما لا يوجد عادة إلاّ في البيوت الكريمة بوطني. تطالعني هنا بلسان بليغ حضارة متفوقة ولا شك على حضارة الحيرة بدرجات ودرجات».

وفي المدينة، بعد الفندق، كانت تنتظره مفاجأة أكبر، بل «صدمة حضارية» كما جرت العادة في الأدبيات النهضوية على توصيف لحظة اكتشاف «الشرق» نفسه متأخراً في مرآة الغرب المتقدم: «تركت قدميّ تقودانني بحرية في مدينة الحرية، فانبهرت بكل ما وقعت عليه عيناي بين خطوة وأخرى. شبكة من الشوارع لا تعرف لها أولاً من آخر، صفوف من العمائر والبيوت والقصور، حوانيت بعدد رمل الصحراء تعرض من ألوان السلع ما لا يحيط به حصر، مصانع ومتاجر ودور لهو، حدائق كثيرة متعددة الأشكال والألوان، تيارات لا تنقطع من النساء والرجال والهوادج، أغنياء وكبراء، وفقراء أيضاً وإن كانوا أحسن درجات من فقراء الحيرة والمشرق. ملابس الرجال والنساء متنوعة، للجمال حظ موفور، وكذلك الأناقة، ويصادفك الاحتشام كما يصادفك التحرر القريب من العري، والجدّ والرزانة يؤاخيان المرح والبساطة، وكأنني ألقى لأول مرة بشراً لهم وجودهم ووزنهم وإدلالهم بأنفسهم».

هي إذن يوطوبيا جديدة. ولكنها يوطوبيا واقعية مئة في المئة. وككل ما هو واقعي، فإن حضارة دار الحلبة تحضر بهالتها وأوشابها معاً. وتلك هي طبيعة الرأسمالية نفسها. فهي لا تدّعي أنها تحقق مثلاً أعلى، ولكنها تقدّم واقعاً أعلى

وأكثر تقدّماً من الواقع الذي تقدّمه أية حضارة أخرى من الحضارات التي تؤسس نفسها وتمارس فاعليتها باسم المثال الأعلى، أدينياً كان أم علمانياً. والمرض الذي تعانيه سائر الحضارات الأخرى هو على الدوام **مفارقة واقعها لمثالها**، وهي مفارقة من طبيعة انحطاطية بالضرورة. أما الحضارة الحديثة فمبدؤها المباطن لها هو السعي الدائب إلى الانتقال **من واقع أقلّ تقدماً إلى واقع أكثر تقدّماً** في مجاوزة دائمة لنفسها، وفي عملية تبعيد دائمة أيضاً لما يمكن أن يتبدّى، في كل مرحلة تاريخية، وكأنه مثالها. وبما أنها لا تنطلق من مثال، بل من واقع، فإن مسيرتها لا تكون **نكوصية** على منوال الحضارات الأخرى المحكومة بقانون السقوط من مثال الخير إلى واقع الشر، بل **تصحيحية** بالانتقال من واقع سيئ إلى واقع أقل سوءاً. وبما أنها لا تنطلق من مثال متعال، بل من واقع مطلوب تجاوزه باستمرار، فإنها تستطيع أن تطلق العنان للنزعة النقدية، على حين أن الحضارات الأخرى لا تستطيع أن تكون في نزعتها النقدية جذرية: فهي لا تستطيع أن تدين واقعها المنحطّ إلاّ بالإحالة إلى مثالها الذي يجب أن يبقى في نظرها موضوع منافحة وفوق كل نقد. ومن هنا نزعتها إلى تثبيت نفسها في عصر ذهبي أول مطلق وإلى تكرار ذاتها في محاولة جهيضة لإحياء ذلك العصر دونما اعتبار لتغير شروط الزمان والمكان. أما الحضارة الحديثة التي لا تقيّد نفسها بأسطورة عصر ذهبي، فهي لا ترسم شكلاً دائرياً لمسارها ولا تضع حداً معلوماً مسبقاً لتجاوزها نفسها ولتقدمها. فهي ليست حضارة دائرية، بل حضارة طردية مندفعة دوماً إلى الأمام، وتجهل مبدأ التكرار. ولهذا كانت فلسفتها في التاريخ أن **التاريخ لا يعيد نفسه**.

ابن فطومة، الذي يحمل بين طياته فيلسوف تاريخ، لا يجهل هذه الميزة لدار الحلبة. ومع أن إستراتيجيته النقدية، بوصفه ابن دار الوحي وتلميذ الشيخ مغاغة، تقوم على إدانة الواقع باسم المثال، ومن ثم على مزاوجة النزعة إلى النقد بنزعة إلى المنافحة، فإن لبوسه لبوس الرحالة، إذ يتيح له الانعتاق من إسار تجربته التاريخية الخاصة، يتيح له أيضاً أن يدرك أن «معجزة» دار الحلبة تكمن تحديداً في أنها صنعت واقعها بنفسها ولم تختط لنفسها من مثال آخر سوى تصحيح هذا الواقع وتحسينه. فعندما يسأل مرهم الحلبي حكيم دار الحلبة: «كيف صنعتم حياتكم؟»، يسجل في دفتره أن جوابه كان «بكل بساطة: لقد صنعناها بأنفسنا». ويترك له أن يتابع بلا تدخل

ولا تعليق: «لا فضل في ذلك لإله. آمن مفكرنا الأول بأن هدف الحياة هو الحرية، ومنه صدرت أول دعوة للحرية، وراحت تتسلسل جيلاً بعد جيل... بذلك اعتبر كل تحرر خيراً وكل قيد شرّاً. أنشأنا نظاماً للحكم حرّرنا من الاستبداد، وقدسنا العمل ليحرّرنا من الفقر، وأبدعنا العلم ليحررنا من الجهل. وهكذا... هكذا... فإنه طريق طويل بلا نهاية... لم يكن طريق الحرية سهلاً، ودفعنا ثمنه عرقاً ودماً. كنا أسرى الخرافة والاستبداد، وتقدم الرواد، وضربت الأعناق، واشتعلت الثورات، ونشبت حروب أهلية، حتى انتصرت الحرية وانتصر العلم». وكان سؤاله الأخير لمرهم الحلبي (والاسم في ذاته كناية عن «المرهم» أو السرّ الذي فيه يكمن تقدم دار «الحلبة») قبل أن يودعه: «إلى أي دين تنتمي أيها الحكيم مرهم؟»، فجاءه الجواب: «دين إلهه العقل ورسوله الحرية».

تحت لواء هذا «الدين» سيجد ابن فطومة إغراء كبيراً للانتماء. فليس الرقي الحضاري الكبير هو وحده ما شد قلاعه إلى دار الحلبة، بل كذلك نظامها السياسي (= الديموقراطية) ونظامها الديني (= العلمانية) ونظامها الفكري (= العقلانية). فخلافاً لواقع الحال في سائر الديار الأخرى، السابقة واللاحقة، فإن نظام الحكم في دار الحلبة يقوم على مبدئي الانتخاب ودوران السلطة في إطار دستور (**المرجع** بلغة ابن فطومة) ناظم للممارسة السياسية ولعلاقة الدولة بالمجتمع. والحلبة بعد ذلك دار الحرية الدينية: «تمثل فيها جميع الديانات، فيها مسلمون ويهود ومسيحيون وبوذيون، بل فيها ملحدون ووثنيون». والدولة فيها «لا تلتزم بأي دين» و «لا شأن لها بالأديان» أصلاً، بل هي توفق بين شتى الأديان (**أهل الملل والنحل** بلغة ابن فطومة)، بمعاملتها «الجميع على قدم المساواة الكاملة». وطبقاً لتعبير حكيم الحلبة، فإن «كل طائفة تحتفظ في داخلها بتقاليدها الذاتية، والاحترام يسود العلاقات العامة، لا امتياز لطائفة ولو جاء رئيس الدولة منها. وبالمناسبة أخبرك بأن رئيسنا الحالي وثني!» (وهنا يعلق ابن فطومة في ظاهر من الاستنكار وباطن من الإعجاب اللامحدود: «دار مذهلة ومزلزلة للدماغ. حرية لم أسمع عنها من قبل»). أما من المنظور الفكري فإن شعار دار الحيرة: «من آمن بعقله فقد أغناه عن كل شيء». وأول شروط العقل ألا تعلو فوق سلطته سلطة، وأن تطلق حرية الرأي دونما تعيين حدود مسبقة له (وهو شيء صعب على ابن فطومة نفسه، رغم جرأته في النقد الذاتي، أن يتحمله عندما وجد

حكيم الحلبة يتطاول بنقده لا على «أنظمة دار المشرق ودار الحيرة» فحسب، بل كذلك على مُثُل «دار الإسلام»: فآمر العقلانية في دار الحلبة يأمر بأن «يعاد النظر في كل شيء»، حتى لو كان من مقدسات الذات أو الآخر).

هل معنى ذلك أن ما من شيء في واقع دار الحلبة قابل للانتقاد؟ الواقع أن ابن فطومة نفسه، على انتخاذه بتلك «الحضارة الفريدة» التي يزيده انشداداً إليها شعوره بأن «هوة سحيقة تفصل ما بينه وبين عالمها»، سيجد متسعاً لتوجيه انتقادات لاسعة إلى بعض مظاهرها. فهو سيسدد انتقاداً ـ لا يخلو من سذاجة من وجهة نظر علم الاقتصاد ـ إلى ظاهرة غلاء الأسعار في دار الحلبة: «هالني الرقم وقلت لنفسي إن كل شيء يتمتع بالحرية في الحلبة حتى الأسعار»[٣]. وهو سيوجه نقداً أكثر سدادة إلى استمرار الانقسام الطبقي للمجتمع، إلى أغنياء وفقراء (مع الإقرار كما رأينا بأن فقراء الحلبة «أحسن درجات من فقراء الحيرة والمشرق»)، وإلى تحكّم المصالح لا المبادئ بقرار السلم والحرب. وسيلاحظ أن الحرب، حتى في دار الحيرة، تحمل معها دائماً حمولتها من الكذب الأيديولوجي. وسيلاحظ أيضاً أن حرية دار الحلبة تتطرف أحياناً إلى حد تكاد تكون معه «بالفوضى أشبه». وأكثر ما سيدينه النزعة العدوانية لدار الحلبة إلى استعمار العالم المحيط «لا لتحرير شعوب المشرق والحيرة ولكن من أجل مصالح ملاّك الأراضي والمصانع والمتاجر».

ولكن جميع هذه الانتقادات لن تجعل ابن فطومة يدع غشاوة المطلق تعمي على وعيه، وتنسيه مبدأ النسبية الذي بدونه تفقد رحلته معناها. فما دامت المقارنة بين الحضارات هي غاية رحلته طلباً للدواء الشافي لأوجاع الوطن، فإنه لا يملك أن يماري في واقع التفوّق الحضاري الساحق لدار الحلبة على دار المشرق ودار الحيرة. فالرأسمالية، على أوشابها، نقلت الحضارة البشرية نقلة نوعية كبرى إلى الأمام. وتاريخ الإنسانية من بعدها لم يعد كما كان من قبلها. ومهما يكن بُعدها عن المثال، فإن واقعها متقدم بأشواط على واقع كل حضارة أخرى. وقد تكون الحضارات

(٣) معلوم أن الرأسمالية أنجزت أكبر ثورة في تاريخ اقتصاد البشرية لترخيص الأسعار. فرخص الأسعار مرهون بعاملين ربما ليس لهما ثالث: الإنتاجية والمنافسة بين المنتجين. والحال أنه ليس من تشكيلة اقتصادية ـ اجتماعية في التاريخ ارتبط تطورها بمبدئيْ الإنتاجية والمنافسة كالرأسمالية (أفلا تستمد دار الحلبة اسمها من كونها حلبة للمنافسة؟).

الأخرى أسست نفسها ابتداء على فكرة طوباوية مثالية. ولكن انطلاقاً من المستوى الحضاري الذي وصلت الرأسمالية ـ وأوصلت العالم ـ إليه، باتت ممكنة فكرة **طوباوية واقعية**. وقرار ابن فطومة بهذا الصدد يبدو بلا استئناف: فليس في دار الحلبة سيختار الإقامة والزواج وإنجاب الأبناء فحسب، بل فيها أيضاً سيحلم بإقامة مدينته الفاضلة التي يصرّ على وصفها، مهما تكن المفارقة كبيرة، بأنها «إسلامية». فدار الحلبة، بديموقراطيتها وعلمانيتها وعقلانيتها، هي وحدها، دون غيرها من ديار المعمورة، التي تتيح اليوم إمكانية **إسلام آخر**، هو غير الإسلام الذي فارق واقعه مثاله في موطنه بدار الوحي إلى حد أنه «لو بعث عليه الصلاة والسلام لأنكره كله». إسلام «تهرأ بالخرافات والأباطيل» وكرس ـ وهو عند رحالتنا دين العقل ـ استقالة العقل، وناء ـ وهو دين التوحيد ـ تحت «وثنية الحكام»، وأسلم نفسه ـ وهو دين الأخوّة ـ إلى «تاريخ من الدموية والآلام».

الإسلام الذي يحلم به ابن فطومة هو، بكلمة واحدة، إسلام حضاري. إسلام معلمن ومعقلن. وعلى الأخص إسلام لا يقفل على نفسه أبداً باب الاجتهاد: إذ «إسلام بلا اجتهاد يعني إسلاماً بلا عقل».

باب الاجتهاد، المعاد على هذا النحو فتحه في شروط تاريخية وجغرافية جديدة، هو الذي يجعل ابن فطومة يتخيّل أسرة إسلامية من أسر دار الحلبة المتعددة الأديان يترأسها شيخ إمام ـ حمادة السبكي ـ هو نموذج لشيخ عصري منفتح على منجزات حضارة الدار التي ينتمي إليها. شيخ لا يمثل الإسلام بإطلاق، بل حصراً «إسلام دار الحلبة».

«عالم جديد وإسلام جديد»: ذلك هو التعليق الذي يديره ابن فطومة في نفسه عندما يدعوه الشيخ حمادة إلى تناول طعام الغداء في بيته: «رحّبت بالدعوة لأنغمس في حياة الحلبة. سرنا معاً حوالى ربع ساعة إلى شارع هادئ تحف به أشجار الأكاسيا على الجانبين. واتجهنا إلى عمارة أنيقة يقيم الإمام في دورها الثاني. لم أشك أن الإمام من الطبقة الوسطى. ولكن جمال حجرة الاستقبال دلّني على ارتفاع مستوى المعيشة في الحلبة. وصادفتني تقاليد غريبة تعتبر في وطني بعيدة عن الإسلام. فقد رحّبت بي زوجة الإمام وكريمتها بالإضافة إلى ابنيه. وتناولنا الغداء على مائدة واحدة، بل قُدّمت إلينا أقداح نبيذ. إنه عالم جديد وإسلام جديد.

وارتبكت لوجود المرأة وكريمتها. فمنذ بلغت مشارف الشباب لم تجمعني مائدة طعام مع امرأة، لا أستثني من ذلك أمي نفسها. ارتبكت وغلبني الحياء، ولم أمس قدح النبيذ. قال الإمام باسماً: دعوه لما يريحه. فقلت: أراك تأخذ برأي إبي حنيفة؟ فقال: لا حاجة بنا إلى ذلك، فالاجتهاد عندنا لم يتوقف، ونحن نشرب مجاراة للجو والتقاليد، ولكننا لا نسكر».

قطيعة ثانية يريد ابن فطومة استبعادها من مدينته الفاضلة الإسلامية، هي القطيعة بين الدين والفن الديني، لا سيما في شكله المسرحي والسينمائي: «في اليوم التالي اكتريت هودجاً (= سيارة)، طاف بي بمعالم العاصمة الهامة... وأخبرني المرشد أن أهل الديانات المختلفة يمثلون سير أنبيائهم في الجوامع والكنائس والمعابد. فأعلنت عن رغبتي في مشاهدة سيرة نبيّنا عليه الصَّلاة والسَّلام. فمضى بي إلى أكبر جامع في العاصمة، وجلست بين المشاهدين، وراح قوم يمثلون السيرة في باحة الجامع من بدايتها إلى نهايتها. رأيت فيما خُيّل إلي النبي والصحابة والكفار، وهو ما اعتبرته جرأة تقارب الكفر، ولكن كان عليّ أن أرى كل ما يستحق التسجيل. وأثر فيّ الشخص الذي يقوم بدور الرسول للحد الذي صدقته، فانفعلت به انفعالاً فاق كل تصور حتى رأيته في المنام. وقلت لنفسي: إن ما يدهشني حقاً هو أن إيمان هؤلاء الناس صادق وأمين».

حلم ثالث داعب مخيلة ابن فطومة في دار الحلبة: إلغاء مقولة أهل الذمة. فعندما قرر التوطن في عاصمتها والزواج بسامية، ابنة الشيخ حمادة السبكي، كان لا بد من أن يبحث عن عمل يقوم بأوده وأود أسرته الجديدة: «اقترح علي الشيخ حمادة السبكي المشاركة في محل لبيع التحف والحلي، فوافقته بحماس. وكان شريكاي شقيقين مسيحيين، وكان محلهما يوجد بميدان الفندق. واقتضى العمل أن أبقى في المحل معهما سحابة النهار. فأقبلت على العمل ـ لأول مرة في حياتي ـ بنشاط محمود».

وكان زواجه بسامية هو المظهر الرابع لجمهوريته الطوباوية الصغيرة. جمهورية تقرّ للمرأة ـ الجنس المضطهَد في دار الوطن ـ بالمساواة التامة مع الرجل، كما بالعاقلية التامة: «سألتني سامية عن الحياة في دار الإسلام وعن دور المرأة فيها. ولما وقفتْ على واقعها انتقدته بشدة، وراحت تعقد المقارنات بينه وبين المرأة في عهد الرسول والدور الذي لعبته، حتى قالت: الإسلام يذوي على أيديكم وأنتم تنظرون».

وليس من قبيل المصادفة أن يتزوج ابن فطومة بسامية وأن ينجب منها مثنى وثلاث ورباع. فسامية امرأة ورمز، تماماً مثلما كانت من قبلها عروسة. فبعد غريزة الشباب يأتي طور عقل سن الرشد. وعلى هذا النحو تتطابق عقلانية دار الحلبة مع رمزها الأنثوي كما مع رمزها الفصلي: «تجلت الأمومة للعين والصيف يطوي آخر صفحاته. ووردت نسائم الخريف مترعة بالرطوبة وظلال السحب. وكل يوم أكتشف من عالم زوجتي المحبوبة جديداً. إنها معتزة بنفسها في غير غرور، مغرمة بالمناقشة... كنت مغرماً بالأنثى الكائنة فيها... غير أن شخصيتها كانت أصدق وأقوى من أن تذوب في ملاحة الأنثى الناضجة. وجدت نفسي وجهاً لوجه مع ذكاء لماع، ورأي مستنير، وطيبة ممتازة، واقتنعت بتفوقها عليّ في أمور كثيرة فساعدني ذلك، أنا الذي لم أر في المرأة إلاّ متعة للرجل».

وليس من قبيل المصادفة أن يلتقي ابن فطومة مصادفة عروسة في آخر أيام إقامته في دار الحلبة ليكتشف أنها تزوجت من «رجل بوذي واعتنقت ديانته». فالطاقة الليبيدوية، بحسب الاصطلاح الفرويدي، قد آذنت بالاستقالة، وإن كانت لا تزال تعرف بقية من اندفاع واختلاج: «اهتز صدري اهتزازة عنيفة وتفجّرت من جدرانه ينابيع أسى وحنين. غمرته دفقات حارّة من الماضي حتّى أغرقته. ولا أستبعد أن الحب القديم رفع رأسه ليبعث من جديد. ولكن الواقع الجديد كان أقوى وأثقل من أن تعبث به الرياح».

لكن لئن يكن من القدر البيرلوجي للإنسان أن تتوقف طاقته الليبيدوية في منتصف الطريق، فإن من شرطه، كموجود حرّ، أن توالي غريزة المعرفة فيه الشوط إلى نهايته. ومن هنا قرار ابن فطومة الارتحال إلى دار الأمان، ولو في شتاء العمر، وهي الدار التي ما تسنّى لأستاذه الشيخ مغاغة أن يزورها نظراً إلى قيام حرب أهلية فيها في حينه. وبالفعل، كانت تجربة اليوطوبيا الاشتراكية لا تزال قيد مخاض عندما كان مثقف عصر النهضة يتهيأ لتسليم دوره التاريخي إلى تلميذه مثقف العصر.

دار الأمان

الأمان الذي تستمد منه الدار اسمها ليس أمان الوجود، بل أمان المعاش.

فأول ما يميز دار الأمان أنها، بالمقابلة مع دار **الحرية**، دار **المساواة**، دار الأمن

الاقتصادي، الدار التي لا تعرف البطالة ولا تميّز بين أغنياء وفقراء: «الجميع يعملون، لا يوجد عاطل، لا توجد امرأة غير عاملة... كل فرد يعد لعمل ثم يعمل، وكل فرد ينال أجره المناسب. الدار الوحيدة التي لا تعرف الأغنياء والفقراء. هنا العدل الذي لم تستطع دار اخرى أن تحقق جزءاً منه... كلها عمائر عظيمة ومتشابهة، لا توجد سرايات ولا دور منفردة ولا عمائر عظيمة وأخرى متوسطة. الفروق في الأجور يسيرة، الجميع متساوون إلاّ من يميّزه عمله، وأقل أجر يكفي لإشباع ما يحتاجه الإنسان المحترم من مأوى وغذاء وكساء وتعليم وثقافة وتسلية أيضاً».

لكن مجتمع «العدالة الشاملة» هذا تزاوجه **دولة رقابية** لا نظير لها في أي دار زارها ابن فطومة. فمنذ وطئتها قدماه صار له مرافق ملازم كظله: إنه «فلوكة» المرشد و «مندوب مركز السياحة» الذي ليس له من السياحة سوى اسمها: «غادرنا المركز وفلوكة يتبعني صامتاً كأنه ظلي وقد سلبني روح المغامرة والحرية... واقتربنا من الفندق الذي لاح فخماً عظيماً لا يقلّ روعة عن فندق الحلبة. أما الحجرة فكانت أقل في المساحة وأكثر بساطة... ولاحظت وجود سريرين بها جنباً إلى جنب، فتساءلت بقلق: ما معنى وجود السرير الآخر؟ فأجاب فلوكة بهدوء: إنه لي. فسألته باحتجاج لم أعن بإخفائه: أتنام معي في حجرة واحدة؟ فقال من دون أن يخرج عن هدوئه: هذا هو النظام المتبع في دارنا. فتساءلت متذمراً: إذن لن احظى بالحرية هنا إلاّ في دورة المياه! فقال ببرود: ولا هذه أيضاً».

لكن باستثناء حضور المساواة وغياب الحرية، فإن دار الأمان ما كانت تختلف اختلافاً بيّناً في المستوى الحضاري عن دار الحلبة، وهذا ما كان مبعث أسى لابن فطومة المرغم، بحكم مرجعيّته إلى «دار الإسلام»، على المداورة الدائمة لآلية القياس والمقارنة: «في اليوم التالي زرنا مصانع ومتاجر ومراكز للتعليم والطب. الحق إنها لم تكن تقلّ عن أمثالها في الحلبة عظمة ونظاماً وانضباطاً[٤]. واستحقت دائماً إعجابي وتقديري، وهزّت عقيدتي الراسخة في تفوّق دار الإسلام في الحضارة والانتاج».

(٤) يذكر أن ابن فطومة يسجّل الوقائع من موقعه الزمني في مطلع الثمانينات. ويومئذ ما كان ظاهر الأنظمة الإشتراكية يشفّ بعد عن مدى فواتها الحضاري الباطن.

ولكن رغم هذا الظاهر من التقدّم الحضاري فإن ابن فطومة، العاشق بوصفه قناعاً لنجيب محفوظ لمبدأ الحرية، ما استطاع أن يبدي ارتياحاً ولا أن يبطن تعاطفاً مع تلك الدار التي «وضعت الحرية تحت المراقبة». فلا هو أحبّ طقسها: «شتاؤها قاتل، خريفها قاسٍ، ربيعها لا يحتمل». ولا ارتاح «لتجهم الوجوه وصلابتها وبرودها المخيم». ولا استهوته تكرارية المساواة «في الملابس واللون والوزن». ولا استذوق نمطية «الرؤية المتماثلة». ولا أطمأن إلى الطمأنينة الاقتصادية الراسخة لرعاياها إلى حد «ينذر بالخمول». وأهم من ذلك كله أنه ما استطاب، وهو الحرّيّ المذهب، نظامها السياسي الشمولي الذي ذكره «بنظام الخلافة في الإسلام»: «رئيس تنتخبه الصفوة التي قامت بالثورة، ويتولى منصبه مدى الحياة.... إنه المهيمن على الجيش والأمن والزراعة والصناعة والعلم والفن، إذ إن الدولة هي صاحبة كل شيء». وأسوأ ما أساءه مشهد «الرؤوس المقطوعة» لـ «أعداء الشعب» التي عرضها الفرسان على أسنّة رماحهم «منفصلة عن أجسادها» يوم الاحتفال بعيد انتصار الثورة: «غاص قلبي من فظاعة المنظر ونظرت نحو فلوكة فقال باقتضاب: خونة متمردون! أزعجك منظر الرؤوس المقطوعة؟... ضرورة لا مفر منها. نظامنا يطالبنا بألا يتدخل إنسان فيما لا يعنيه، وأن يركز كل فرد على شؤونه. فالمهندس لا يجوز أن يثرثر في الطب، والعامل لا يجوز أن يخوض في شؤون الفلاح، والجميع لا شأن لهم بالسياسة الداخلية أو الخارجية. ومن تمرد على ذلك فجزاؤه ما رأيت!... أدركت أن الحرية الفردية عقوبتها الإعدام في هذه الدار، واعترتني لذلك كآبة شديدة، وحنقت على فلوكة لإيمانه المتعصب بما يقول».

هل معنى ذلك أن ابن فطومة يصدر حكم إدانة شاملة على واقع دار الأمان وفلسفتها معاً؟ العكس يكاد يكون هو الصحيح: فما كان لدار الأمان إلاّ أن تمارس عليه قدراً من الجاذبية ما دامت تحتضن واحداً من المثالين اللذين ما فتئت البشرية، منذ بداية تاريخها الحضاري، تتقلب بينهما: الحرية والمساواة. فنضال البشرية في سبيل المساواة لا يقلّ إثارة للإعجاب عن نضالها في سبيل الحريّة. ولكن الصعوبة كانت، ولا تزال، تكمن في الجمع بين هذين القطبين اللذين ينزع كل منهما إلى أن يفرز من ذاته ما ينقض الآخر. فالحرية مولدة بطبيعتها للامساواة، وإلا كفّت عن أن تكون هي الحرية. والمساواة لا تقوم لها قائمة إلاّ بقدر ما تحدّ وتضبط، وتقمع عند

الضرورة، التفاوت الذي من طبع الحرية أن تولده. ولئن تكن دار الأمان قد وضعت «الحرية تحت المراقبة»، فإن ابن فطومة لا ينكر لها أنها أفلحت في القضاء على «امتيازات الأسر والقبائل والطبقات في المجتمعات الأخرى التي يسودها الظلم والفساد، حتى بات صعباً على مراقب مثله أن يستشعر «بوجود فوارق طبقية حقيقية» فيها. ومن هنا ازدواجية موقفه منها وحكمه عليها: «إنها دار عجيبة. أثارت إعجابي لأقصى حد، كما أثارت اشمئزازي لأقصى حد».

والواقع أنه إن يكن من حكم إدانة قطعي يصدره ابن فطومة، فهو على نظام الدار وواقع الدار التي منها جاء وإليها مرجعه: «استغفرت الله في سرّي طويلاً. قد يجد المرء لوثنية دار المشرق عذراً، ومثلها دار الحيرة، ولكن دار الأمان، بحضارتها الباهرة، كيف تبوئ عرشها رجلاً منها فتنزله منزلة الإله؟... ولكن ساءني أكثر ما آل إليه حال الإسلام في بلادي. فالخليفة لا يقل استبداداً عن حاكم الأمان، وهو يمارس انحرافاته علانية، والدين نفسه تهرأ بالخرافات والأباطيل، أما الأمة فقد افترسها الجهل والفقر والمرض، فسبحان الذي لا يحمد على مكروه سواه».

دار الغروب

هذه الدار لا تطابق أي مكان جغرافي أو حضاري أو أيديولوجي. بل ما هي بـ «دار» إلاّ بالمعنى الصوفي للكلمة. فهي محض «محطة» أو «مقام» على «الطريق»، علماً بأن هذه الكلمة الأخيرة نفسها ينبغي أن تؤخذ بالمعنى الذي لها في مصطلحات الصوفية.

فدار الغروب هي دار العزوف والاستقالة. دار نهاية العمر والاستعداد للمفارقة الكبرى. دار الارتداد إلى رحم الذات تهيؤاً لتلك الولادة الثانية التي اسمها الموت.

ابن فطومة، الذي حرر، من خلال دفتر رحلته، ما يمكن أن نسميه «الوصية الأيديولوجية» لنجيب محفوظ، يكفّ في نهاية الرحلة عن أن يكون قناعاً ليغدو هو الوجه.

فنجيب محفوظ، الذي أثبت في العديد من رواياته إنه منتم كبير، حمل على الدوام في طياته وطيات رواياته جنين متصوف كبير. وتجربة الروح وعالم الغيب ما كانت له في يوم من الأيام أقل إغراء من تجربة الالتزام السياسي والأيديولوجي.

فنجيب محفوظ، الذي أرسى قدميه بثبات كروائي ملتزم في واقع عصره، ما كان يطيب له شيء، كروائي ميتافيزيقي، مثل محاولة النظر في الجانب الآخر من المرآة. فمبدأ الواقع يجد تكملته، لا نقيضه، في مبدأ ما بعد الواقع. وهذا على الأقل ما دام الإنسان كائناً فانياً. فالإنسان هو وحده بين الموجودات الذي يعي أنه برسم الموت. ومن ثم فإنه الوحيد أيضاً بين الموجودات الفيزيقية الذي يصدق فيه الوصف بأنه أيضاً كائن ميتافيزيقي.

دار الغروب هي تلك الدار الزمانية، اللامكانية، التي يطغى فيها، في نهاية دورة العمر، سؤال عالم الغيب الميتافيزيقي على سؤال عالم الواقع الأيديولوجي.

دار بلا أسوار ولا حرّاس ولا فندق غرباء. دار ظاهرها «صحراء مترامية مستوية» وباطنها «أرض معشوشبة، نثرت على أديمها أشجار النخيل والفاكهة، تتخللها عيون مياه وبحيرات». ولكن العين لا تستشف باطنها هذا خلف ظاهرها ذاك، إلاّ إذا بصرت بها على ضوء تلك الشمس التي تشع من داخل كل إنسان عندما يتحوّل هو نفسه إلى محض كائن داخلي: «انتظرت مشوقاً حتى أشرقت الشمس. لعلها أجمل شمس عرفتها في حياتي، فهي نور بلا حرارة أو أذى، يزفها نسيم عليل ورائحة طيبة، وترامت أمامي غابة غير محدودة...».

هذه الغابة الفردوسية، التي بدت «في أول الأمر خالية من البشر»، كانت في الواقع ـ الواقع النفسي لا الواقع المادي ـ مسكونة. ولكن ما كان لسكانها حضور ـ كما في كل جنات الصوفية ـ إلاّ بغيابهم: «خيل إليّ في أول الأمر أنها خالية من البشر، حتى رأيت أول آدمي متربعاً تحت نخلة، كهلاً أبيض الشعر مرسل اللحية، فدنوت منه كأني عثرت على كنز وقلت له: السلام عليك يا أخي... ولكن لم يبد عليه أنه سمعني، فكررت السلام وقلت: إني رحالة وفي حاجة إلى كلمة تضيء لي الطريق... فلم تند عنه نأمة، وظل غائباً في ملكوته فسألته: ألا تريد أن تتحدث معي؟ فلم يظهر عليه أي رد فعل وكأنما لا وجود لي، فآيسني منه، فتحولت عنه مرغماً وواصلت السير. وكلما أوغلت صادفني آخر على مثل حاله، رجل أو امرأة، فأبذل المحاولة من جديد ولا ألقى إلاّ الرفض والتجاهل، حتى خيلّ إليّ أنها غابة من الصم البكم العمي. ألقيت نظرة شاملة مفتونة على الجمال من حولي وغمغمت «إنها جنة بلا ناس». تناولت من الفواكه الساقطة على الأرض حبات حتى شبعت،

ثم رجعت إلى متاعي، فرأيت التجار وهم يملأون أجولتهم بالفاكهة بلا حساب ولا رقيب. ولما رآني صاحب القافلة، ضحك وقال: هل استطعت أن تستنطق أحداً منهم؟ فحركت رأسي بالنفي فقال: إنها جنة الغائبين، لكن خيراتها مبذولة بلا حساب...».

هي إذن دار تُعلّق فيها جميع مقولات عالم الواقع: الاجتماع، الخطاب، التواصل، العمل، الإنتاج، الاستهلاك (إلاّ بالنسبة إلى من لا يزال يرحل في سبيل **التجارة**، لا في سبيل **المعرفة**). بل حتى «المناخ»، تلك المقولة المتحكمة في **رحلة ابن فطومة** برمزية الحضارات، تسحب من التداول: «قلت وأنا ثمل بنشوة فوز: ما أجمل جو الصيف هنا. فقال الرجل: هكذا في جميع الفصول!».

والواقع أن التجرد من الواقع، لا التقيّد بمقولاته، هو دستور المقام في دار الغروب. ومن هنا قرار ابن فطومة بالتخفّف من حمولة زناره من الدنانير وبالاستغناء عن التعامل بالمال الذي هو المحدد الأكبر للعلاقة بالواقع في عالم البشر الواقعي. فالعري من المال، وحتى من اللباس («إلاّ مما يستر العورة»)، ومن قيود الجسد في الجسد، «أول درجة في السلم» للارتقاء فوق الواقع وللطيران «بلا أجنحة». وبعد التجرد يأتي مقام «التركيز الكامل»: «فبالتركيز الكامل يغوص الإنسان في ذاته»، كما يقول شيخ الحلقة لمريده الجديد، ويمتلك القدرة على أن يستخرج من ذاته «القوى الكامنة فيها»، ويكتشف ما فيه من «كنوز مطمورة». أما «التقنية» للوصول إلى ذلك كله، فهي «الغناء» الذي يحرر العالم من نثر العالم، وينوب في التجربة المولوية مناب الصلاة في التجربة الدينية، و «يوثق المودة» بين المريد و «بين روح الوجود»: «في أعقاب الفجر كنت أول من قصد مجلس مولاي. ولحق بي نفر من القادمين الجدد فجلسنا على هيئة هلال، عرايا إلاّ مما يستر العورة. وقال الشيخ: أحبّوا العمل ولا تكترثوا للثمرة والجزاء... وراح يغني ونحن نردد غناءه. وقد رفعني الغناء إلى عالم آخر. وعند كل مقطع تدفق من وجداني ينبوع قوة».

وتداركاً لسوء تفاهم محتمل، فلنقل إن تجربة ابن فطومة الصوفية هي من طبيعة روحية أكثر منها دينية. فهي الجواب الوحيد الذي في متاح الإنسان، الذي لم يحسم الشك بيقين، عن سؤال الموت. فسواء أكان الموت سرداباً إلى العالم السفلي أم

مرقاة إلى العالم العلوي، أم محض واقعة فيزيقية تعلن نهاية الحياة بالمعنى التشريحي الصرف للكلمة، فإنه يبقى سؤالاً أكثر منه جواباً، وسؤالاً من طبيعة ميتافيزيقية ومجاوزاً بالتالي لشرط الإنسان من حيث هو محض حيوان بيولوجي. وبرغم كل كشوف العلم، فإن تجربة الموت تظل، على الأقل كتجربة شخصية، غير قابلة للعقلنة التامة. وما لا يجيب عنه العقل لا مناص من أن تجيب عنه الميتافيزيقا. وحيث يصمت العقل تنطق لا محالة «القوى الخفية». وابن فطومة عقلاني كبير، ولكنه على قدر كبير أيضاً من الرهافة الميتافيزيقية. وإيمانه بالعقل لا يمنعه من أن يترك الباب مفروجاً أمام عمل القوى الخفية. إن لم يكن في ربيع العمر وصيفه وخريفه، فعلى الأقل في شتائه. وإن لم يكن في هذا العالم، فعلى الأقل في ما يمكن أن يكون عالماً آخر، أي في «دار الجبل» حيث «بالعقل والقوى الخفية يكتشفون الحقائق ويحققون العدل والحرية والنقاء الشامل».

ومع ذلك، نظلم ابن فطومة ظلماً كبيراً لو توهمنا أن تقدمه في العمر يمنعه من أن يخضع لمبدأ العقل والوعي النقدي نزعته إلى التصوف. فابن فطومة الذي أقام في «دار الحلبة» وتزوج منها وأنجب، يعلم أن العلم والتصور العلمي للعالم قلّصا هامش «الروح» إلى حد أدنى. ثم إنه يدرك، وهو الذي عاصر تجربة بناء اليوطوبيا الشيوعية في «دار الأمان»، أن أيديولوجيا العصر قلّصت أيضاً هامش الميتافيزيقا. فالماركسية التي تطابقت إلى حد كبير في عصر ابن فطومة مع أيديولوجيا العصر، ناصبت التصوّف العداء وحكمت عليه بالنفي من مدينتها الفاضلة لتعارضه الجذري مع ما سمّته التصور المادي للتاريخ. ثم إن «دار الأمان» كانت في حالة حرب مع «دار الحلبة»، والموقف التصوّفي يتنافى ومقتضيات الأيديولوجيا الجهادية. فـ «التكية» لا مكان لها في عالم الصراع الطبقي والنضال الإنتاجي. ومن هنا النهاية العنيفة لتجربة ابن فطومة المولوية: «استيقظنا على جلبة وصهيل خيل. ونظرنا فرأينا المشاعل منتشرة فوق الأرض كالنجوم، رأينا جيشاً من فرسان ورجالة يطوق دار الغروب دون سابق إنذار... من النظرة الأولى اكتشفت أنهم من جيش دار الأمان... وقال القائد: بالنظر إلى الحرب الدائرة بيننا وبين الحلبة، وبناء على ما بلغنا من أن الحلبة تفكر في احتلال دار الغروب لتطوق دار الأمان، فقد اقتضت دواعي الأمن أن نحتلّ أرضكم. ساد الصمت ولم يعلق أحد من جانبنا بكلمة. فقال القائد: إذا أردتم البقاء

فعليكم أن تزرعوا الأرض وتنضمّوا إلى البشر العاملين، وإلاّ فسوف نعد لكم قافلة تحملكم إلى دار الجبل».

دار الجبل

اسم بلا مسمّى خارج حدود الزمان والمكان. سراب يبتعد كلما تراءى للقافلة أنها تقترب منه. جبل يخفي جبلاً في خداع لامتناهٍ للبصر، وبين كل جبل وجبل «صحراء قد ترامت كأنها بلا نهاية». دار كأنها «المعجزة» ما رجع أحد «ممن زارها»، ولا يعرف أحد ترك «كتاباً عنها أو مخطوطاً». فهي «سرّ مغلق» ودار متعالية بإطلاق: «جبل يعلو على السحب ويتحدّى الأشواق».

عند سفح هذا الجبل تتوقف القافلة بابن فطومة: فليس لأحد أن يواصل الرحلة إلاّ «على الأقدام كما واصلها السابقون». فالموت تجربة شخصية، وليس لأحد في هذه التجربة أن ينوب مناب أحد.

ولكن ماذا بعد الموت؟ هذا هو السؤال الكبير الذي يتركه ابن فطومة معلقاً كجبل دار الجبل المعلّق بين السحب. هل الموت نهاية الحياة أم هو البداية لحياة أخرى؟ ظاهر العنوان، الذي وضعه ابن فطومة للفصل الأخير من رحلته، يؤكد أنها «البداية». ولكن بما أننا تعرفنا في ابن فطومة لاعباً كبيراً بالكنايات، فليس يشقّ علينا أيضاً أن نتأول «البداية» على أنها كناية عن ضدها: «النهاية». وهذا التأويل ينسجم، ولا يتنافر، مع وصف دار الجبل بأنها «دار الكمال الذي ليس بعده كمال». فههنا أيضاً قد نكون أمام تورية، وقد تكون الجملة قابلة، بفضل طواعية العربية كما يداورها قلم نجيب محفوظ، لقراءة دلالية يعاكس باطنها ظاهرها: فدار الجبل، والحال هذه، دار النهاية التي ليس بعدها نهاية.

ونحن نزعم أن نجيب محفوظ تقصَّد ألا يحسم، فترك الاحتمالين كليهما قائماً.

ولعل كل فن نجيب محفوظ، البالغ أعلى أشكال أصالته في الرواية الحكائية الكنائية، يكمن في تلك القدرة اللامحدودة على مداورة اللغة وعلى إبقاء الكنايات مفتوحة: فكبير الروائيين العرب هو أيضاً كبير الكنائيين العرب.

أما ابن فطومة، الناطق المقنَّع والسافر معاً بلسانه، فقد ترك سؤال الميتافيزيقا الكبير معلقاً، واكتفى، وهو يتأهب «للمغامرة الأخيرة بعزيمة لا تقهر»، بتسليم دفتر

رحلته إلى صاحب القافلة ليسلمه بدوره إلى «أمين دار الحكمة»: «ففيه من المشاهد ما يستحق أن يعرف، بل به لمحات عن دار الجبل نفسها تبدد بعض ما يخيّم عليها من ظلمات وتحرك الخيال لتصور ما لم يعرف منها بعد».

وفي المرة اليتيمة التي يتدخل فيها نجيب محفوظ ليمارس حقه كمؤلف «من الخارج» فإنما ليضيف قائلاً على سبيل التعليق الختامي:

«بهذه الكلمات ختم مخطوط رحلة قنديل محمد العنابي الشهير بابن فطومة.

«ولم يرد في أي كتاب من كتب التاريخ ذكر لصاحب الرحلة بعد ذلك.

«هل واصل رحلته أو هلك في الطريق؟

«هل دخل دار الجبل وأي حظ صادفه فيها؟

«وهل أقام بها لآخر عمره أو رجع إلى وطنه كما نوى؟

«وهل يعثر ذات يوم على مخطوط جديد لرحلته الأخيرة؟

«علم ذلك كله عند عالم الغيب والشهادة».

مرة أخرى وأخيرة إذن يترك نجيب محفوظ الاحتمالات كلها قائمة. وهو إذ لا يضيف إلى معلوماتنا عن دار الجبل سوى علامة استفهام كبرى، فإنه يثبت بذلك أنه يتقن أيضاً قواعد اللعبة الميتافيزيقية، وهذا في إطار ثقافة ـ كالثقافة العربية الحديثة ـ استغنت بيقين الدين أو بيقين الأيديولوجيا عن قلق الميتافيزيقا.

صورة «الأخرى» في الرواية العربية

من نقد الآخر إلى نقد الذات في «أصوات» سليمان فياض

من وجهة نظر سوسيولوجية صرفة تكاد مقولة «الآخر» أن تكون مقولة مؤسِّسة للرواية العربية، وهذا بمعنيين:

أولاً من حيث نشأة الرواية وظهورها، بل حتى تطورها، في الثقافة العربية الحديثة كنوع أدبي طارئ ومستحدث ما كان مقيَّضاً له أن يرى النور قبل صدمة اللقاء بالغرب. فالرواية، كنوع أدبي، تكاد تكون بالتعريف «فن الآخر». ومهما تكن الجهود التي بذلت لاحقاً لتأصيل الرواية العربية، أي للبحث عن جذور تكوينية لها في الثقافة العربية الموروثة ـ وهي جهود ارتكزت أساساً على المزج، أو حتى الخلط، بين «الرواية» و«القصة» بمعناها «الحكائي» ـ فإنه ليس من قبيل المصادفة السوسيولوجية أن تكون أول رواية عربية مستكملة للشرط الفني هي رواية **«عودة الروح»** لتوفيق الحكيم، أي تحديداً، رواية تخصص لمشكلة لقاء الحضارات صفحات مركزية منها[1].

ثانياً من حيث البنية الروائية، وتحديداً ما يتمحور من هذه البنية حول «البطولة» بمعناها الروائي. فبقدر ما أن الرواية هي بالضرورة «رواية بطل»، فلنا أن نلاحظ أنه ليس من قبيل المصادفة أيضاً أن يكون «للآخر»، بالمعنى السوسيولوجي للكلمة،

---

(١) قد يذهب بعض مؤرخي الرواية العربية إلى أن أول رواية تستأهل هذا الاسم جينالوجياً في الثقافة العربية الحديثة هي رواية «زينب» لمحمد حسين هيكل الصادرة عام ١٩١٢ لا رواية **«عودة الروح»** الصادرة عام ١٩٣٣. لكن سنلاحظ هنا أن «زينب»، من وجهة نظر الفن الروائي بما هو كذلك، هي بالأحرى «ما قبل رواية Préroman».

دور كبير في «دور البطولة» في الرواية العربية. فبدءاً برواية توفيق الحكيم الثانية، «**عصفور من الشرق**» الصادرة عام ١٩٣٨، اتجه فرع أساسي من الرواية العربية نحو التعاطي الحصري مع ما سنسميه إشكالية الأنتروبولوجيا الحضارية، أي إشكالية العلاقات ما بين «الشرق» و«الغرب» حسب تسمية أكثر كلاسيكية. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن الثمار التي أعطاها هذا الفرع في وقت لاحق كانت من أشهى ما أعطته شجرة الرواية العربية. وحسبنا هنا أن نذكر رواية الطيب صالح «**موسم الهجرة إلى الشمال**». ونستطيع أن نضيف، على سبيل المثال لا الحصر، «**الحي اللاتيني**» لسهيل إدريس، و«الساخن والبارد» لفتحي غانم، و«**قصة حب مجوسية**» لعبد الرحمن منيف، و«**رصيف العذراء السوداء**» لعبد السلام العجيلي[٢]، و«**الربيع والخريف**» لحنّا مينه[٣]، «**زمن الأخطاء**» لمحمد شكري[٤]، وأخيراً «**الظهر العاري**» لهنرييت عبودي. وباستقراء هذه النماذج من رواية الأنتروبولوجيا الحضارية نستطيع، فيما يتعلق بدور البطولة الروائية، أن نقف عند سمتين اثنتين ترقيان باطرادهما إلى مصاف الثوابت البنيوية: أولاهما أن دور البطولة، الذي يضطلع به «الآخر» في هذه الروايات هو على الدوام الدور **الثاني** (حذارِ أن يُفهم أننا نقول: «**الثانوي**»)، وثانيتهما أن «الآخر» هنا أَوْلى بالتعريف بأنه «**الأخرى**».

وبالفعل، إن بطل رواية الأنتروبولوجيا الحضارية هو على الدوام ذكر شرقي، بينما المضطلعة بدور البطولة الثانية، كمجاوبة للبطل الأول، هي على الدوام أيضاً أنثى غربية. ونحن نستخدم هنا تعبير «ذكر» و«أنثى» عن وعي وقصد، لأنه في أكثر «هذه الروايات، التي تطرح من زوايا مختلفة مسألة علاقات الشرق بالغرب، تنزع الإشكالية الحضارية إلى أن تتلبس طابعاً جنسياً صريحاً. فالبطل الروائي الشرقي، الذي افتقد المرأة في مجتمعه ولم يعانق منها ـ عندما كان يعانقها ـ سوى شبحها، لم يرَ أحداً في الغرب سوى المرأة الغربية. وبما أنه كان سليل مجتمع يعاني صدمة

(٢) هي عملياً قصة طويلة أكثر منها رواية.

(٣) لنعترف بأن هذه الرواية تعاني شيئاً من الترهل الفني نتيجة لانخفاض في درجة الضغط والتوتر النفسي كما الفني.

(٤) الجزء الثاني من رواية السيرة الذاتية: **الخبز الحافي**.

حضارية، أو ما يمكن أن نسميه جرحاً نرجسياً أنثروبولوجياً، هو جرح المجتمع الشرقي الذي اكتشف نفسه متأخّراً في مرآة الغرب المتقدّم، فقد طاب له أن يغطس حتى أذنيه في لعبة تجنيس العلاقات الحضارية. فالبطل الروائي الشرقي، المكتوي بنار عقدة الخصاء الحضاري، كان يسيراً عليه أن يوهم نفسه بأنه لو ركب المرأة الغربية فقد ركب الغرب بأسره[٥]. وعلى هذا النحو، وتماماً كما فعل مصطفى سعيد، بطل «**موسم الهجرة إلى الشمال**»، فقد حوَّل فراشه إلى ساحة حرب حضارية. وعلى هذا النحو أيضاً تحولت «الرجولة»، منسوبة إلى الشرق، إلى سلاح، وتحولت «الأنوثة»، منسوبة إلى الغرب، إلى جرح، وتحول فعل الحب إلى فعل انتقام. وبدلاً من أن يكون الليبيدو طاقة للحب كما عند فرويد، أو طاقة للحياة كما عند يونغ، تكشَّف عن أنه طاقة للكره والموت والتدمير. فهو مبعوث ثاناتوس Thanatos وليس رسول إيروس Eros[٦].

على أنه يتعيَّن علينا هنا تحديداً أن نفتح ضرباً من قوسين لنشير إلى مشروطية خاصة يخضع لها ماصدق هذا الحكم التعميمي. فالعلاقة التي تربط ـ أو تفصل ـ بين الذكر الشرقي والأنثى الغربية ليست منسوجة على منوال واحد من التوتر. فهذه العلاقة تبلغ أقصى درجات توترها في روايات الأنتروبولوجيا الحضارية التي تدور أحداثها في متروبولات المستعمرات السابقة. ففي باريس ولندن تحديداً، يبدو الجرح الأنتروبولوجي مضاعف الفاعلية بالنسبة إلى البطل الروائي الشرقي بحكم اقترانه بالجرح الاستعماري. و«**موسم الهجرة إلى الشمال**» تمثّل الأنموذج الناجز لعلاقة متوترة، حدّها الأول الجنس وحدّها الثاني الموت. أما في الروايات التي تدور أحداثها في بلدان أو مدن أوروبية ليس لها ماضٍ كولونيالي، مثل «**الساخن والبارد**» التي مسرحها الدانمرك أو «**قصة حب مجوسية**» التي مسرحها يوغوسلافيا، فإن العلاقة الجنسية بين الذكر الشرقي والأنثى الغربية تجنح في الغالب إلى أن تتغلف

(٥) نقتبس هذه التعبير، مع التحوير المناسب، عن نجيب محفوظ الذي وضع على لسان بطله في **بداية ونهاية** ـ وكان بورجوازياً صغيراً مشدوداً بالهوى والحساب إلى فتاة ارستقراطية ـ قوله إنه كان يتوهم أنه لو ركبها فقد ركب طبقتها بأسرها.

(٦) لمزيد من التفصيل، انظر كتابنا: **«شرق وغرب، رجولة وأنوثة**: دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية**»**، الطبعة الرابعة، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٧.

بظاهر من الحب والتعاطف والوجداني. ولكن في هاتين الحالتين جميعاً لا يحضر «الآخر» على مسرح الحدث إلا في دور البطولة الثانية وفي إهاب من التأنيث.

والحال أن النقلة النوعية التي أحدثها سليمان فياض في مسار رواية الأنتروبولوجيا الحضارية برائعته «**أصوات**» التي أصدرها عام ١٩٧٢ هي خرقه لثوابت المخطط الذي سارت عليه تلك الرواية، منذ أن أعطاها توفيق الحكيم قالبها الأول وشبه النهائي في «**عصفور من الشرق**»، من ثلاث مناحٍ:

فقد عكس، **أولاً**، المسار الجغرافي للأحداث: فليس الذكر الشرقي هو من يذهب إلى الغرب، بل الأنثى الغربية هي من تأتي هذه المرة إلى الشرق.

وعكس، **ثانياً**، دور البطولة. فالبطولة الأولى في «أصوات» تعود حصراً وحكراً إلى سيمون الفرنسية، زوجة المغترب المصري حامد البحيري. وهي تستغرق هذا الدور إلى درجة تنتفي معها كل إمكانية لبطولة ثانية، ولا يبقى لسائر الأبطال سوى أدوار ثانوية. وهذا ليس على مستوى شخصيات الرواية فحسب، بل كذلك على مستوى بنيتها التقنية. فلئن كانت الرواية تحمل اسم «**أصوات**»، فهذا على وجه التحديد لأنها مروية، بضرب من المحاكاة للجوقة في المسرح الإغريقي، بأصوات سبع شخصيات ثانوية: خمسة من الذكور واثنتين من الإناث من قرية «الدراويش» المصرية. ومع أن الفرنسية سيمون لا تستقل بأي صوت منفرد، فإن الأصوات المصرية السبعة لا مدار لكلامها إلا عنها. فهي تقوم لأفراد الجوقة مقام مركز الدائرة لمحيطها. ولئن تكن هي الصامتة الوحيدة من وجهة النظر التقنية، فلأن كل الناطقين إنما ينطقون بلسانها.

وعكس، **ثالثاً**، مفهوم «الآخر»، أو أدخل بالأحرى تنويعات جديدة وجريئة على جدلية «الذات والآخر»، وتفريعات لا تقلّ جدّة وجرأة على ما سنسميه جدلية «آخر الآخر». فسيمون الفرنسية تجسِّد في «**أصوات**» مفهوم الآخر تجسيداً مضاعفاً: فهي الآخر أولاً لأنها الوافدة من بلاد ذلك **الآخر**، بألف ولام التعريف، الذي هو الغرب، وهي الآخر ثانياً لأن هذه الوافدة من بلاد «الفرنجة» امرأة، ووفودها إنما هو على مجتمع ذكور متجذر في أبويته التقليدية حتى نخاع العظم. وبصفتها الأخروية المزدوجة هذه، فإن هذه «الخواجاية»، على حد تعبير الرواية، لن تكون الآخر بالنسبة إلى رجال القرية فحسب، بل ستكون «أخرى» حتى بالنسبة إلى أولئك

«الأخريات» البلديات اللواتي هن نساء القرية. وأخرويتها المزدوجة هذه سترشحها لأن تكون موضوعاً مزدوجاً **لشهوة** ذكور القرية من جهة، **ولحسد** إناث القرية من الجهة الثانية. وبالفعل، إن مأساة سيمون ستدور على مستويين: رفضها الخضوع، قبالة ذكور القرية، **لعملية التجنيس**، ورفضها الخضوع، قبالة إناث البلدة، **لعملية التشييء**. وكما سيتبين لنا من التحليل اللاحق لأحداث الرواية، فإن مأساتها على المستوى الثاني ستكون أفجع بما لا يقاس من مأساتها على المستوى الأول، لأنها بإبائها أن تكون **موضوعاً جنسياً** لن تصطدم إلا بشهوة الذكور، ولن تزيدها في نهاية المطاف إلا اشتعالاً. ولكنها بإبائها أن تصير، في جسدها وفي روحها، **شيئاً**، فإنها لن تستثير من جانب متشيئات المجتمع الأبوي اللواتي هنّ إناثه سوى الحسد والكره والغضب: فهذه الأخرى التي تأبى الوقوف معهن على أرضية واحدة، ولو كضرَّة، إنما تنتصب أمامهن كالإهانة. فأنثى المجتمع الأبوي قد ترضى في نهاية المطاف بألا تكون مساوية لذكره بحكم قدرها التشريحي، ولكن ما تأباه وما يهينها في عين نفسها هو ألا تكون مساوية لأنثى أخرى يجمعها وإياها في الأصل القدر التشريحي نفسه. فالعبد الذي قد لا يكون أمامه من خيار آخر غير القبول بمصيره، قد يصبّ جام حقده، لا على سيِّده، بل على ندّه في العبودية الذي أفلح في أن يصير حراً. وما لم تحتمله إناث قرية «الدراويش» هو أن يردهن رفض «الخواجاية» المزدوج للتجنيس وللتشييء لا إلى دونية شرطهن الجنسي فحسب، بل كذلك إلى دونية شرطهن الوجودي.

وتتضامن مع هذا القلب المثلث الأبعاد للثوابت البنيوية لرواية الأنتروبولوجيا الحضارية غائية من طبيعة انقلابية هي الأخرى. فالآخر ـ ممثلاً بالفرنسية سيمون ـ لا يحضر حضوره الطاغي في «**أصوات**» إلا ليكون تكأة لنقد الذات. وهذه استراتيجية تضاد مضادة تامة تلك التي أرسى توفيق الحكيم تقاليدها في «**عودة الروح**» ثم في «**عصفور من الشرق**»، والتي تمثلت في شقّها الأول في تمجيد الذات، وفي شقّها الثاني في نقد الآخر. وحسبنا هنا أن نستذكر تلك الصفحات الطوال التي كرسها توفيق الحكيم من «**عودة الروح**» للحديث ـ بلسان عالم فرنسي للآثار ـ عن القدرة الأوزوريسية لمصر على الانبعاث الدائم والتجدد والانتصار على الزمن. وتعزيزاً لهذا المديح للذات واستمراراً له، انتقل توفيق الحكيم، في ثانية رواياته، إلى هجاء الآخر

كما يتمثل في سوزي ديبون، صاحبة دور البطولة الثاني في «**عصفور من الشرق**». فمن خلال عملية ترميز مكشوفة ـ ولا تخلو من سذاجة ـ تتحول سوزي ديبون من عاملة متواضعة في شباك تذاكر مسرح الأوديون بباريس إلى غادة شقراء غادرة ولعوب، جميلة وأنانية «لا يعنيها إلا نفسها واستعباد غيرها»، مثلها مثل تلك «القارة الشقراء» التي ترمز إليها، أوروبا، «بنت آسيا وأفريقيا» التي أنكرت أبويها وكافأتهما على إنجابهما إياها بوضع الأصفاد في أقدامهما وألهبت ظهريهما بسياط عبوديتها وبهرت عيونهما ببهرج «مدنيتها الخلابة» ولوّثت صفاءهما الروحي بماديتها الخسيسة. وتماماً كما فهم العصفور الشرقي «محسن» أن «فتاته الشقراء»، التي توّجها ملكةً على عرش قلبه، لا تعدو أن تكون غانية «مجبولة بطين المكر والخداع»، «لاهية، عابثة، مادية، أنانية، لا تعرف غير حياة الواقع، ولا تحب الحياة إلا في الحياة»، كذلك سيفهم الشرق أن فتاته التي هام بها وبمدنيتها الخلابة «ليست إلا غانية خليعة، لا قلب لها ولا ضمير، وليست لها أية قيمة روحية ولا خلقية، وأن مآلها السقوط، ممزقة الجسد، تحت موائد المعربدين، في ذلك الحان الذي تشرف نوافذه من جهة على المحيط الأطلنطي، ومن الجهة الأخرى على البحر الأسود!». والحال أن سليمان فياض الذي يحاذر الدخول في أية لعبة رمزية كونية من هذا القبيل، يطبق في «**أصوات**» استراتيجية مضادة تماماً: فهو يقلب عن تصميم ووعي، ودوماً بتوسّط الآخر، الرومانسية القومية ـ التي تجد مبررها التاريخي لدى توفيق الحكيم بكون مصر واقعة تحت الاحتلال البريطاني في زمن كتابة «**عصفور من الشرق**» ـ إلى ضرب من واقعية نقدية جذرية تجاه الذات.

ولنبادر حالاً إلى القول إن هذا التحوّل **الاستراتيجي** من نقد الآخر إلى نقد الذات يتمّ تنفيذه بمناورة **تكتيكية** بارعة. فنقد الذات لا يجري إسقاطه على دلالة الأحداث من الخارج، بواسطة تدخل مباشر من الروائي أو بواسطة خطاب مفارق قاطع للسيولة الروائية، كمثل خطاب نقد الغرب الذي يضعه توفيق الحكيم على لسان العامل الروسي المتصوف إيفان في «**عصفور من الشرق**»؛ بل يشكِّل نوعاً من موسيقى خلفية موحَّدة الإيقاع للأصوات السبعة التي تروي من منظورات مختلفة ما حدث لسيمون الفرنسية في قرية «الدراويش» المحتفلة بعودة ابنها المغترب حامد البحيري بصحبة زوجته الفرنجية. فالمؤلف يستغل جو الطقوسية الاحتفالية

الذي يغلّف الرواية بأسرها ليجعل كل صوت من أصوات رواتها السبعة يمارس بنفسه، وبعفوية تامة، النقد الذاتي من خلال المقايسة بين المظهر اليومي المعتاد للقرية ومظهرها الاحتفالي الذي اضطرت إلى تلبّسه استعداداً لاستقبال «الآخر». والحق أن الواقعة في ذاتها تستأهل التوقف عندها ملياً من وجهة نظر سوسيولوجية. فالنزعة الاحتفالية تكاد تكون رفيقاً دائماً للمجتمعات المغلقة التي لا تتعامل مع «الآخر» إلا في المناسبات، ولا تملك المرونة الكافية لدمجه أو للاندماج به، والتي يطيب لها من منظور تفاخري ـ وهو المنظور الذي يشكّل بدوره استطالة لازمة للمجتمعات المغلقة ـ أن تتخذ من ذلك الآخر مرآة مزدوجة: مرآة تعكس عليها برسمه صورتها وهي على أحسن مما هي عليه واقعاً، ومرآة تعكس عليها برسمها هي صورة محسَّنة عن ذاتها.

وأول من يفتتح اللعبة هو حامد البحيري نفسه. فابن «الدراويش» هذا، الذي غادر قريته قبل ثلاثين عاماً، و«فتح اللّه عليه في بلاد الأعاجم» فصار من «أغنياء باريس» ومالكاً لمتاجر أنيقة ولفندق شهير في «عاصمة النور»، هو من يبادر، وقد أرّقه «الحنين العميق إلى رؤية أهله وبلده»، إلى إرسال مبلغ ألفي جنيه إلى أخيه أحمد البحيري لإنفاقها على القرية وعلى البيت الذي ستنزل فيه زوجته سيمون التي أكّد في برقيته لأهله «أنكم سوف تحبونها كثيراً، ولأنها سوف تحبكم بدورها، وبخاصة إذا كان مظهركم وسلوككم حسناً معاً». وهذا **المظهر** هو ما سيحرص مأمور البندر وعمدة القرية وأهلها وأهل حامد البحيري على إعطائه الأولوية المطلقة. ولقد كانت أوامر المأمور لعمدة القرية، ولمن هم في إمرته، واضحة قاطعة «بوجوب ظهور الدراويش بالمظهر اللائق أمام حامد، وبخاصة أمام زوجته سيمون الفرنسية، حتى نرفع رأس حامد أمام زوجته، ونرفع رأس الدراويش والناحية ومصر كلها أمام الخواجات جميعاً، ممثلين في شخص الست سيمون». ومثقف القرية، محمد بن المنسي، الذي تقف ثقافته عند عتبة الشهادة الثانوية[٧]، يصوغ بدوره إشكالية **المظهر** هذه بلغة أكثر تطوراً نظرياً وأكثر توكيداً على ما يمثله حدث قدوم «الآخر» من قطيعة مع المجرى الطبيعي لحياة القرية: «فجأة، وعلى غير موعد، اختلّ الكون في أعيننا

(٧) لا ننسَ أن زمنية الرواية هي الأربعينات من هذا القرن.

وعقولنا. حدثت ضربة قدر مفاجئة، قادمة من المجهول، من عالم الغيب الذي لا تدركه أبصارنا، ولا ترقى إليه عقولنا. الشمس لم تزل تشرق، وتغرب أيضاً في موعدها.. كل شيء يحدث كما هو، كما كان. وكل شيء كان من قبل هذه المفاجأة التي انقضّت على قريتنا من غير موعد، يبدو طبيعياً في أعيننا، ومألوفاً لعقولنا. هذه هي الحياة، ولا حياة غيرها.. أما الآن، وقبل أن يحدث شيء مادي ملموس، يُمسك باليد ويرى بالعين، فقد أخذت عيوننا ترى ذلك الشيء الجديد الوافد، المثير للدهشة، يسقط على قريتنا من حالق، ونقع تحت وطأته في شعور بالتخلّف والعار، والترقّب المبهور الأنفاس، والخوف من أن نرى أنفسنا بعيون جديدة، ومن أن يرانا آخر، ذلك الآخر القادم من عالم الغيب الذي لم تعرفه بيننا أبداً سوى عقول قليلة من أبناء قريتنا الذين يقرأون الصحف والذين تجولوا بعيون مصابة بالتراكوما وعشى الليل في كتب الجغرافيا، وصفحات الأطالس، على أدراج الفصول المدرسية بالبندر»[٨].

وإنما على قدر الطلاق بين المظهر والواقع، وبدالَّة الصورة الملمّعة المراد الظهور بها، راحت تُسدد إلى الواقع المتخلف القائم في القرية سهامُ النقد المتفاوت في جذريته تبعاً للصوت الصادر عنه، وتُعمل فيه، مع السهام النظرية، المعاول ترميماً له أو تغييراً، لتقريبه بقدر الإمكان من مثال المظهر. وبطبيعة الحال، فإن النقد الأكثر جذرية إنما يصدر عن مثقف القرية، فنراه في فقرة واحدة واضحة، حاسمة، يصوغ كل معادلة التخلّف الذي فرض نفسه على مجرى العادة وبات للقرية بمثابة طبيعة ثانية: «النجوم لم تزل تبزغ في الليل نجمة إثر نجمة. والطيور ترفرف بأجنحتها مع الشروق والغروب. أطفال جدد قد وُلِدوا صباح اليوم، وآخرون قد ماتوا في قريتنا، والقرى القريبة حولنا، التي نعرفها من السيالة إلى كفر اللبان، ومن كافة الأعمار، ومن الجنسين: الخشن واللطيف. كل شيء يحدث كما هو. مياه

(٨) لا نكتم القارئ أننا ملنا في أول الأمر إلى قراءة رمزية لهذا النص باعتباره تورية عن صدمة اللقاء بالغرب كما عاشتها طلائع مثقفي عصر النهضة. ولكننا ما لبثنا أن أخذنا بقراءة واقعية بالأحرى، نظراً إلى أن لقاء الشرق والغرب قد تم تاريخياً بصورة مفاجئة تماماً، مع حملة نابليون، وبدون سبق ترقب وتخوف. و«الشعور بالتخلف والعار» كان لاحقاً للحدث التاريخي لا سابقاً له كما في النص الروائي.

الغسيل والاستحمام تسكب في الأزقة والحارات، محملة بذوب الصابون والعرق، جالبة في إثرها الذباب، ومناقير البط والأوز والدجاج. الحمير تنهق، والكلاب تنبح، والبهائم تزعق طلباً للطعام، كالأطفال الذين يخوضون في برك المياه الضحلة، المتبقية من أجساد آبائهم وأمهاتهم اللاتي يفلِّين شعور البنات فوق الأسطح، وأمام الدور، يمشطنها بالجاز. وأمشاط العظم السوداء والبيضاء. ومؤذن المسجد ينادي المصلين إلى جامعه المظلم، القديم الرائحة، مع كل بداية رحلة جديدة لحركات الشمس الأربع، في سماء قريتنا. ثم مع بزوغ نجمة مجهولة، إيذاناً برحلة الظلام والنوم والجنس والأحلام. والنسوة ينزعن ثياب الليل المنقوشة والملوثة، ويرتدين ثياب النهار السوداء، ويغطين رؤوسهن وأعناقهن بطرح خفيفة السواد. كل شيء يحدث كما هو، كما كان.. هذه هي الحياة ولا حياة غيرها».

وتقترن هذه النزعة النقدية لدى العمدة، بحكم منصبه، بنزعة عملية، لأن له، فضلاً عن عين المثقف، **يداً**: «قلت للجميع إنه لا بدَّ أن تظهر الدراويش بالمظهر اللائق بها وبالديار المصرية. ووافقوني على ذلك. وأخذنا، طوال أسبوعين، في تهذيب حشائش القنوات، وترميم جسورها (فقد ترغب الست سيمون في أن تتمشى عليها في العصاري)، وردمنا البرك والمستنقعات... وعبَّدنا طرقات الدراويش، وردنّا حفرها بطبقة جديدة من الردم... واتفقنا على عدد كبير من الكلوبات مع أحد محلات البندر، لنضعها وقت اللزوم على نواصي الشوارع الرئيسية طيلة الليالي التي ستقيمها سيمون في الدراويش، لكي تبدو الدراويش لسيمون وكأنها مضاءة في كل الليالي من سنوات بعيدة. واتفقنا على ضرورة فرش الطرقات الرئيسية بالدراويش بالرمال المجلوبة على الجمال والحمير.. من الصحراء المجاورة للضفة الأخرى من النهر... وأصدرت أمراً، أعلنه للكافة منادي الدراويش، بمنع رمي مياه الغسيل والاستحمام في الحارات والأزقة، وبأن من يخالف هذا الأمر فسوف يتعرض لعقاب شديد من العمدة ومأمور البندر، وعلى الحاضر أن يعلم الغائب. ومن باب الاحتياط، أمرت الخفراء بضرورة إبعادهم مع الأهالي لروث البهائم والحمير من شوارع الدراويش، في الصباح وفي المساء، وبضرورة مراقبتهم لأولاد الدراويش حتى لا يتبولوا في الشوارع، ووراء البيوت».

وبطبيعة الحال كان ذلك كله، كما يقول «صوت» أحمد البحيري شقيق زوج

«الخواجاية»، «ضمن إطار المطالب والمظاهر التي لا بدَّ منها أمام سيمون». والحال أن هذا بالذات، هذا الوعي بضرورة المظهر من حيث هو مظهر، هو ما يجعل الواقع المتخلف المراد تغطيته بالمظهر مقولة داخلية المنشأ Endogène. فوعي ضرورة المظهر يعني وعي واقع التخلف. فأهالي القرية والمسؤولون فيها يدركون جميعاً أن في حياتهم وحياة قريتهم جوانب معيبة لا يجوز أن تظهر «للآخر». وهم لا يسعون إلى إلغائها أو تغييرها إلا برسم هذا الآخر. أما برسم أنفسهم فإنهم لا يحركون، وليسوا على استعداد لأن يحركوا، ساكناً. بمعنى آخر، إنهم لا يجدون حرجاً في أن يعيدوا إنتاج تخلّفهم («هذه هي الحياة ولا حياة غيرها») ما دام هذا التخلّف غير مرئي إلا بعيونهم التي اعتادته وألفته. ولكنهم رغم «تطبيعهم» له، فإنهم يدركون في الوقت نفسه أنه تخلف وأنه معيب وإلا لما احتاطوا من أن تراه عين الآخر. ومن هنا تحديداً تأخذ نزعة نقد الذات في «**أصوات**» منحى جذرياً لا يقبل المساومة ولا يقبل، على الأخص، تعليق علّية التخلف على مشجب الآخر، حتى ولو كان هذا الآخر هو المستعمر حاضراً أو ماضياً.

وبالفعل، إنها لذات دلالة تلك الإشارة الخاطفة، بصوت العمدة، إلى الماضي الاستعماري «لقوم سيمون»: «أجهدنا أنفسنا طوال أسبوعين في تنفيذ ما اتفقنا عليه، ومراقبة ما تمَّ من إصلاحات ونظافة. وفي الليالي العديدة السابقة لحضورهما، كنا نجلس في دوار العمدوية، نتحدث عما انتهينا منه، وعما يجب علينا القيام به. ولم تخل أحاديثنا من حكايات مختلفة عن بلاد سيمون الفرنساوية. وكان بعض الحضور من متعلمي الدراويش، فتذكروا لنا الحروب القديمة التي كانت بيننا وبين الفرنسيين، منذ حوالي مائة وخمسين سنة. وبين ما تذكرناه، وهذا ما أكده لي جدي وحدثتني عنه جدتي، رحمة اللّه عليهما، أن الفرنسيين قد أقاموا في الدراويش سنين وعاشروا نساء منا، والعياذ باللّه، في غير حلال. وبعضهم أقام في بلادنا، وأسلم، وتزوج بنسائنا، ومارس التجارة أو فلاحة الأرض. واكتشفنا، نقلاً عن المسنين، أهل الخير والبركة، نقلاً عن الأجداد الراحلين، أن قريتنا مات فيها من أبناء الدراويش والبلدان المجاورة، وبين قوم سيمون، سبعة عشر ألفاً. حزنا لذلك أشد الحزن، وغضبنا له أشد الغضب، ولكننا قررنا، والفضل راجع لإمام المسجد، أن ذلك شيء قد مات، وأن الثأر من قوم سيمون يسقط بمرور سبعة أجيال». وإنما توكيداً على سقوط الثأر

وضرورة طي صفحته وترك أمر تصفية أحقاده لتلك المصفاة الكبيرة التي هي التاريخ، يضيف العمدة بمزاج مرح: «واكتشفنا أيضاً، ونحن نضحك، السر في هذا البياض الشاهق، في وجوه بناتنا ونسائنا، والسر في كثرة العيون الملونة بين أولادنا في الدراويش، وفي النواحي المحيطة بنا، من فارسكور حتى عزبة البرج، ومن بورسعيد حتى الإسكندرية».

وحتى عندما يعود مثقف القرية، محمود بن المنسي، إلى طرح مشكلة العنف الذي وسم تاريخ العلاقات بين الفرنجة والمسلمين، فإنه يفعل ذلك بطريقة تاريخية صرفة لا تسعى، إلا ضمن أدنى الحدود المباحة، إلى قراءة ماضوية للحاضر، وتحرص على أن تقيم نوعاً من علامة تساوٍ وتكافؤ في تاريخ ممارسة هذا العنف بين المعسكرين: فعندما قامت سيمون برفقته بزيارة دار ابن لقمان بالمنصورة لترى «السجن والمكان والحارس» وسألته عما إذا كان «حقاً أن السجان صبيح خصى الملك» (لويس التاسع)، أراد أن يرد على سؤالها الذي بدا له استفزازياً إلى حد ما بإخبارها عن «الآلاف السبعة عشر الذين قتلوا بأيدي قومها في هذا المعركة، وفي الدراويش وحدها، وعن النساء اللاتي بُقرت بطونهن لمعرفة ما يحملن من ذكور أو إناث، وعن الدجاج والبط في الدراويش، الذي كان يقتل بدك عصا في مؤخرته حتى تخرج من العنق أو الفم، وعن القرى التي أبيدت بأسرها على يد جيش نابليون»، ولكنه أمسك: «لكنني راعيت أنها ضيفة، وأنه لا ذنب لها في كل ما حدث، وأنها حين كانت تسألني، لم يكن في وجهها أو صوتها ما يدل على أي حقد أو سخرية». وحين عادت تسأله عن معنى كلمة «طواشي»، أنكر معرفته به، ولكنه في سره، وبنوع من التوكيد على التكافؤ في ممارسة العنف في الماضي من قبل جميع الفَعَلَة التاريخيين، لعن «الشاعر الذي قال يوماً، ووصلت قولته إلى باريس:

«والقيد باقٍ والطواشي صبيح».

والواقع أن همّ معاداة الاستعمار يغلفه ويؤطره في «**أصوات**» همّ أشمل منه وأعمق، هو **الهم النهضوي**. وبدون الدخول في أية تحليلات نظرية لا يحتملها سياق الرواية، فإننا سنلاحظ أن «**أصوات**» تعطي، من خلال صوت العمدة وصوت المثقف، الأولوية للهم الثاني على الأول: فمن منظور نهضوي فحسب يمكن أن تتحول معاداة الاستعمار من مجرد عداء للآخر وكراهية للأجنبي، إلى موقف إيجابي

يطلب نهوض الذات، ولو من خلال التماهي بقدر أو بآخر مع تقدم الآخر[٩].

على أن الهمّ النهضوي الذي يمكن استقراؤه من خلال الإدانة **الضمنية** للطلاق بين واقع القرية و«المظهر اللائق» الذي أرادت الظهور به للأخرى «القادمة من بلاد الفرنسيين والفرنجة والأعاجم» يشف عن نفسه بمزيد من القوة من خلال الإدانة **السافرة** لمسلك الشريحة الأكثر تمسكاً بالتقاليد الموروثة من أهالي القرية، والأقل قابلية بالتالي لتقبل الآخر من حيث هو آخر. وبالفعل، لقد كنا رأينا حامد البحيري، في برقيته لأهله وأهل قريته، يحدد مستويين اثنين لقيام علاقة حب متبادلة بينهم وبين زوجته الأجنبية: «أعتقد أنكم سوف تحبونها كثيراً، وأنها سوف تحبكم بدورها، وبخاصة إذا كان مظهركم وسلوككم حسناً معها». ولقد رأينا أن القرية، بمستوياتها الثلاثة: الحكومي والثقافي والأهلي، بذلت ما في المستطاع لتحسين **مظهرها**. ولكن المفارقة التي بنيت عليها عقدة الرواية كانت على مستوى **المسلك**، وهو المستوى الذي ستدور عليه أصلاً فاجعة سيمون.

وباستثناء السلطة التي كانت، ممثلة بصوت المأمور وصوت العمدة، أشد الأطراف حرصاً على المظهرية، فإننا نستطيع، باختصار، أن نحدد مستويات ثلاثة لمسلكية أهل القرية: مثقفيها أو متعلميها بالأحرى ممثلين بصوت محمود بن المنسي، وذكورها ممثلين بصوت أحمد البحيري شقيق حامد البحيري، وإناثها ممثلات بصوت زينب زوجة أحمد البحيري.

ولئن نكن قد تحاشينا حتى الآن أي محاولة لتأويل رمزي فربما كان في مستطاعنا، ونحن ننتقل بالتحليل من مستوى المظهر إلى مستوى المسلك، أن نحدد ثلاث غائيات سلوكية من طبيعة شبه رمزية: الاستملاك المعنوي أو الوجداني للموضوع «الأنتروبولوجي» الذي تمثّله سيمون عن طريق **الحب**، والاستملاك المادي أو الجنسي عن طريق **الشهوة**، والاستملاك السلبي أو التدميري عن طريق **الحسد**.

فمحمود بن المنسي، مثقف القرية، يقع في حب سيمون. وقد أحب فيها، أكثر ما أحب، حيويّتها ورهافتها وحبّها للحياة وانفتاحها على الطبيعة وعلى الناس

(٩) انظر مقالنا: «العرب وامتلاك الحداثة أو آلية التماهي الجزئي مع المعتدي الغربي»، مجلة الوحدة، العدد ٧٩/ ٨٠، نيسان ـ أيار/ أبريل ـ مايو ١٩٩١، الرباط.

وصدقها مع ذاتها ومع الآخرين. وبفضل سيمون صار محمود بن المنسي يكتشف معاني جديدة للأشياء، ويرى بعينيها أشياء ما كان يراها بعينيه. يقول: «وجود سيمون معي جعلني أحس بمعاني الأشياء أكثر من ذي قبل، بروائحها وألوانها وما هي عليه». وبرفقتها عرف نشوة ما عرفها في حياته قط. وكان يكفيه أن يراقبها لتستيقظ فيه «كل خلايا جسده» وليلعب «الهواء برأسه» وليستسلم «لأحلامه بها ومعها» من دون أن يتجاوز «مجرد التخيل». كان «منبهراً إلى حد الصدمة بحيويتها»، وكان أكثر ما بهره فيها أنها «تتصرف كطفلة ترى العالم لأول مرة، ولا تكف عن الحركة والمرح والوثب والكلام». وإنما تحت نشوة كأس الجعة التي أقدم على شربها معها «لأول مرة» في حياته «بدأت تتساقط عنه كل الأقنعة»، وتجرأ على أن يقول لها إنه يحبها. فكان كل جوابها أنها «ضحكت وقالت دون انزعاج: مسيو مهمود. أنت سكران. قم بنا نرجع»، ورفعت من أمامه «زجاجة البيرة». ورغم أنه في تلك اللحظة المحدودة «خجل من نفسه»، إلا أنه منذ تلك اللحظة غدا حلمه الثابت أن يكرر بدوره «مغامرة حامد»: «أمس، حينما عدت معهما من الشاطئ وغادرتهما إلى بيتي، وجدت في انتظاري خطاباً من كلية الطب، يخطرني بقبولي كطالب، وبالمجان لتفوقي. وقد نسيت اليوم أن أذكر لهما، أو لسيمون على الأقل، هذا الخبر. وأرجو ألا أنسى ذلك غداً. وإذا أفلحت في مسعاي لديهما، فسأغيّر خططي لمستقبلي. فمنذ قدما، وأنا أحلم بالحياة في باريس، والدراسة في باريس، لأحصل على أعلى شهادة ممكنة، ومن باريس: الدكتوراه. بوسعهما أن يحصلا لي على منحة إذا أرادا أن يقدما لي جميلاً. بوسعهما أيضاً أن ينفقا عليَّ في باريس، وسوف أكون ممتناً لهما مدى الحياة. وأنا بعد على استعداد للعمل لدى حامد في باريس، في فندقه أو أحد مطاعمه، في أي عمل يقبل أن يكلفني به. فمعرفتي بالفرنسية والإنجليزية لا بأس بها، وسوف تتحسن كثيراً».

إن لغة النص كما نرى واقعية تماماً. ومع ذلك، ألا نستطيع أن نتقرّى بين السطور رمزية ما تجد منطلقها الأول في كون الصوت الوحيد من جوقة «الدراويش» الذي تعاطى مع «الخواجاية» بحب وصدق هو صوت المثقف؟ وإذا أبحنا لأنفسنا مثل هذه القراءة الرمزية، فهل لنا أن نرى في موقف محمود بن المنسي المتعاطف وجدانياً مع سيمون موقفاً من الحضارة الغربية بالذات؟ وإذا صح أن الأمر كذلك، أفلا يجوز

لنا أن نرى في حلمه باستكمال الدراسة في باريس نوعاً مما يصطلح الاقتصاديون على تسميته الاستهلاك المنتج، أي الاستهلاك برسم إعادة الإنتاج حضارياً؟

وعلى النقيض من مشروع محمود بن المنسي التثاقفي **للاستهلاك المنتج**، يضعنا مشروع أحمد البحيري لاستملاك «الخواجاية» جسدياً وجنسياً أمام ضرب من **استهلاك استهلاكي** إذا جاز التعبير. فهل من قبيل المصادفة أن يكون أحمد البحيري هو «بقال» القرية؟ وما دمنا غامرنا بركوب مركب الرمزية، ألا نستطيع أن نرى في اشتهائه الجنسي «للخواجاية» تورية عن موقف المقاولة من الحضارة الغربية، وهو الموقف الذي يحصر نفسه بالتمتع بما هو مستورد منها من دون تفكير في الإنتاج وإعادة التصدير؟

إن النزعة المتعية والاستهلاكية الخالصة لأحمد البحيري، والمغلقة من دون أي توظيف نهضوي، تتجلى من جهة أولى في كون سيمون قد أصبحت موضوعاً دائماً لاشتهائه حتى بات يتصوّر، وهو في «قمة النشوة» مع زوجته «البلدية» زينب، أن سيمون هي التي «بين يديه» وأنه «يهصرها هصراً»، وفي إقدامه على محاولة التحرش بها بجلافة ريفية لاتخفي نفسها وبانتهاك سافر لحرمة الأخوَّة والضيافة معاً، وفي إصراره من الجهة الثانية على الفصل التام بين اشتهائه لسيمون من حيث هي، بمعنى من المعاني، رسولة للحداثة، وبين مسلكه التقليدي إزاء زوجته التي صارحته ذات ليلة بأنها «متعبة ولا نفس لها، وأنها سئمت هذه المعاشرة كالأرانب»، فما كان منه من استجابة سوى أنه «أوشك مراراً أن يأتي بالخيزرانة، ويضربها، ويظل يضربها، حتى يعود لها صوابها كيوم ادعت أن عليها عفريتاً، وأنه يريد زاراً».

والواقع أن زينب التي باتت تغار من سيمون و«تغار على حامد من سيمون» وتحاول أن تتحرش به على نحو ما يتحرش زوجها بسيمون، تقدم لنا أنموذجاً على موقف الاستهلاك السلبي للموضوع الأنتروبولوجي الذي لا يعود مطلوباً أقل من تدميره. ولسوف يدفع بها حسدها وغيرتها إلى النهاية القصوى التي ستأخذ بالنسبة إلى سيمون شكل فاجعة رهيبة ذات بعد تراجيدي بكل ما في الكلمة من معنى. فالجلسة المغلقة التي ستعقدها بعض نساء القرية ومنهن ـ بالإضافة إلى زينب ـ أم خليل وأم إبراهيم والقابلة غير القانونية نفيسة ـ ستتحول إلى محاكمة حقيقية لسيمون تصاغ فيها ضدها بنود الاتّهام الآتية:

ـ إن سيمون، فضلاً عن كونها «فرنساوية، خواجاية»، قد «بقيت على دين أهلها». ورغم أن «الشرع يبيح للمسلم أن يتزوج بمسيحية»، إلا أن «المسلمة أحسن للمسلم من غيرها»، وخطأ حامد الذي يكاد لا يغتفر له أنه «ترك بنات المسلمين الطاهرين وتزوج بمسيحية وخواجاية».

ـ إن سيمون لا تتصرف بالخنوع المطلوب من كل أنثى أن تتصرف به، بل هي «تأمر وتنهي»، وزوجها وأخو زوجها «يسمع لها، على طوله وعرضه، ويطيع». حتى لقد أمسى مشروعاً أن يطرح السؤال: «هل تزوج حامد من رجل مثله؟»، وإلا فـ «منذ متى تتحكم النساء بالرجال؟».

ـ إن سيمون تسيء إلى سمعة حامد، وهو في النهاية ابن البلد، مرتين: أولاً بعملها ما تريده وكأنها ليست من جنس النساء، وثانياً بإجبارها حامد على أن «يتركها تعمل ما تريده». أفلم يتركها «تدور في البلد، وقد حلّت شعرها، في حواري البلد والغيطان، مع الولد بن المنسي الخولي»؟ بل أما «شافوها تشرب الخمرة في البندر» ودوماً بصحبة «الولد بن المنسي»؟

ـ كما أن سيمون ليست «أنثى» بسلوكها، كذلك فإنها ليست «أنثى» في جسدها بالذات: فهي «لا تحلق شعر جلدها تحت الإبط»، وأنكى من ذلك «أنها لا تنزع أيضاً ذلك الشعر الآخر [بين الفخذين] بتراب الفرن، أو التراب الأحمر، أو حتى بحلاوة العسل الأسود».

ـ أخيراً إن سيمون ليست «نظيفة»: فرغم أنها زوجة حامد «الذي يشتري، بماله وشبابه، ألف أنثى مثلها، لم تختتن حتى الآن، مثل بقيّة النساء، بل مثل بناتنا الصغيرات».

وهذا البند الأخير في لائحة الاتهام يغني وحده عن كل ما عداه: فذلك «الشيء»، الذي لم تفصله سيمون من جسدها، يكفي وحده لتفسير كل شيء: فهو ما يبقي سيمون «خواجاية» أي «أخرى»، وهو ما يجعلها رجلاً بين الرجال لا أنثى بين الإناث، وهو ما يجعلها أيضاً «تضحك لكل الرجال، وتدخل كل البيوت، وتجلس على المقهى وتشرب الخمر التي تفسد الرجل نفسه»، وهو أخيراً ما يجعل الرجال يحومون حولها ويجرون وراءها كما يفعل أحمد البحيري «هو ومحمود ابن

المنسي الخولي». وحامد نفسه، ألا يدفع الثمن من شبابه وصحته وشرفه: «اسمعي يا خالتي ـ هكذا تقول الست نفيسة القابلة لوالدة حامد ـ المرأة منا إذا لم تختتن، تصبح هائجة، مثل القطّة، تطلب الرجال، ولا تشبع أبداً، ثم إنها ترهق رجلها كل ليلة، بل وتخونه، كلما أتيحت لها الفرصة. وسيمون قد فعلت ذلك، ولا بد، مرات كثيرة قبل زواجها من حامد، وبعد زواجها منه».

وزينب، التي ضاعف غيرتها من سيمون صدودُ حامد وانتخاذ أحمد، تتولى هي إبرام القرار بمقتضى الحيثيات الآتية: «بدت لي الحكاية مثل لعبة الاستغماية. قلت لنفسي: إن حامد إذا عرف ما حدث منا مع سيمون، فلن يكون بوسعه أن يصنع شيئاً. سيغضب قليلاً، ويرضيها، وينسى ما حدث. لكنه سيعرف أن زوجته ليست أفضل مني، ولا أنظف، وأن المصرية خير من الخواجاية ألف مرة. وسيعرف أيضاً أحمد أنني أفضل من سيمون الخفيفة اللحم والعظم، وأنه ينبغي أن يقبل يديه لحصوله على مثلي، وهو الفقير الجاهل بجوار أخيه حامد. وحتى إذا رحل حامد بسيمون غاضباً، ففي ألف داهية هو وماله، وأستريح من عذابي بسيمون، وبهن، ومن الجري تحت أقدامهما كالخادمة، ويعود إليَّ أحمد ذليلاً وخانعاً، تحت قدميّ، كل ليلة».

أيحق لنا هنا أيضاً أن نتابع قراءتنا الرمزية وأن نرى في موقف زينب وحاميات التقاليد من نساء القرية[١٠] تكراراً لموقف الانغلاق التراثي من الحضارة الحديثة؟

الواقع أن مثل هذه القراءة الرمزية لا تقدم ولا تؤخر، بل ربما لا يكون من شأنها سوى أن تخفف من مأساوية الحدث. فالحدث في ذاته أشد رهبة ووقعاً وكثافة من أن يخضع لأي ترميز: النساء الأربع يدهمن سيمون في حجرتها، ويبطحنها على سجادة الأرض، وتخدرها نفيسة بالبنج، ثم تباشر «تطهيرها» بالمقص من الشعر الذي بين الفخذين، وبالموس من ذلك «الشيء» الذي بين شعر الفخذين. والفجيعة، التي تدوي كالصمت بين الضجيج، أن سيمون لم تفق من البنج: أتراها ماتت من

(١٠) تحاشياً لأي اتهام لكتاب **«أصوات»** بكراهية المرأة «البلدية»، تجدر الإشارة إلى أن ثلاثاً من النساء اللاتي اجتمعن في حجرة والدة حامد وأحمد اتخذن موقف الدفاع عن سيمون والتبرير لسلوكها، وبالتالي لم يدعين للمشاركة في حفلة **«الطهور»**.

النزف أم من هول اللحظة؟ أم ماتت بكل بساطة لأنها فقدت ذلك «الشيء» الذي بدا وكأنه هو ما يعطيها روحها وحيويتها، وهو ما يحدد ماهيتها «كأخرى»؟

مرة أخرى نضطر إلى تنحية إغراء الرمزية جانباً لأن «الحدث الرئيسي لهذه القصة» وقع فعلاً، كما يفيدنا الناشر، «في قرية مصرية في أواخر الأربعينات».

ولكن ألا نستطيع أن نقول، على كل حال، إن سيمون ماتت لأنها كفّت عن أن تكون «أخرى»؟

وإذا كانت هذه الدلالة الحقيقية لموت سيمون، فلنا أن نتساءل مع الطبيب الشرعي المكلف بإعداد تقرير عن السبب الحقيقي للموت: هل المقصود «موتنا أم موتها؟».

وبالفعل، لقد أصبح الآخر في عالمنا هذا، وفي عصرنا هذا، عنصراً مكوِّناً لهوية الذات وشرطاً لغناها وتقدّمها إلى درجة يصح معها أن يُقال إن رفض الآخر يعادل موت الذات.

وتلك الجملة التساؤلية الموضوعة على لسان الطبيب الشرعي، والتي بها تختتم **«أصوات»**، تكتسب راهنية كبيرة في أيامنا هذه تحديداً بالنظر إلى أن شعارات رفض الآخر عادت تكتسح الساحة السياسية والثقافية، هناك في «الغرب» تحت لواء العنصرية، وهنا في «الشرق» تحت لواء الأصولية، وفي الحالتين كلتيهما صدوراً عن مركزية أنوية عصابية وإفقارية متشبثة بمفهوم سلبي عن الهوية المؤسَّسة على كراهية الآخر ونفيه.

عداء الغرب في الخطاب الآسيوي

عندما انفجرت الأزمة الاقتصادية الآسيوية في النصف الثاني من ١٩٩٧ سارع بعض من أبرز القادة والمفكرين الآسيويين يتّهمون الغرب بأنه هو من حاك «المؤامرة».

ونستطيع هنا أن نلاحظ بسهولة أن فكرة «المؤامرة» تعاود ظهورها للحال في كل مرة تُمنى فيها تجربة تاريخية ما بالفشل. وفي كل مرة يراد فيها إلقاء تبعة هذا الفشل على عاتق الآخر.

لكن هذا التحليل السوسيولوجي العام، حتى وإن صدق في جميع حالات الفشل، لا يقول مع ذلك كل الحقيقة، وخاصّة بالنسبة إلى آسيا الشرقية التي كانت هي، دون سائر أجزاء آسيا، «المحل الهندسي» للمعجزة الآسيوية.

هذه المعجزة قابلة للتلخيص برقم واحد. فقبل ١٩٦٠ ما كانت حصة آسيا الشرقية من الناتج العالمي الخام تتعدّى ٤٪، فارتفعت في منتصف التسعينات، وقبل انفجار الأزمة الآسيوية، إلى ٢٤٪ من الناتج العالمي. وعلى حين أنه لم يكن لآسيا الشرقية (باستثناء اليابان) من وجود في الخريطة الصناعية للعالم قبل ١٩٦٠، فإن إحصائيات صندوق النقد الدولي تشير إلى أن نصف الإنتاج الصناعي العالمي كان قد غدا في أواخر التسعينات «آسيوياً».

وكثيراً ما قيل في تحليل هذه المعجزة الآسيوية إنها نتيجة لمحاكاة مزدوجة للغرب: اليابان التي قلّدت أولاً تجربة التصنيع الغربية، وآسيا الشرقية التي قلّدت بعدئذ اليابان.

المقاومة الثقافية

لكن هذه **المحاكاة الصناعية** قامت أيضاً على خلفية من **المقاومة الثقافية**. وصوت هذه المقاومة هو الذي عاد يرتفع عندما تحدّث من تحدّث من الآسيويين، مع انفجار أزمة ١٩٩٧، عن «مؤامرة غربية».

هذه المقاومة الثقافية هي موضوع هذا الكتاب الأخّاذ عن «صدام أوروبا/آسيا»(*).

ذلك أن لقاء آسيا الشرقية بالغرب، تماماً كما لقاء المنطقة العربية به، أخذ شكل صدمة. فآسيا الشرقية التي تحوز خمسة آلاف سنة من التقاليد الثقافية، أصيبت بجرح نرجسي عميق عندما اكتشفت نفسها فجأة متأخّرة في مرآة الغرب المتقدّم. ولا سيما أن هذا الاكتشاف جاء على أصوات المدافع: فتماماً كما قيل إن مدفعية نابليون هي التي أيقظت المصريين وسائر العرب من خمولهم التاريخي، كذلك فإن مدفعية السفن الأميركية الأربع التي دوّت في مرسى مدينة أوراوا عام ١٨٥٣ هي التي أيقظت اليابانيين، ومن بعدهم سائر الآسيويين، على واقع جمودهم الآسيوي الشرقي.

ولا شك أن التاريخ الآسيوي بات قابلاً منذ ذلك الحين، تماماً كالتاريخ العربي، لأن يكتب بازدواجية جذرية: كراهية الغرب المستعمر والمهيمن، والإعجاب في الوقت نفسه بتقدم هذا العدو الغربي.

هذه الازدواجية لم تثلّم حدّتها نجاحات المعجزة الاقتصادية. بل على العكس. فلم يحدث قط أن شعر الآسيويون بأنهم آسيويون كما عندما أفلحوا في احتلال مكان لهم تحت الشمس في مسيرة التقدم على الطريقة الغربية. وتلك هي قصة «القيم الآسيوية» التي كُتِب الفصل الأول من فصولها في جمهورية سنغفورة الصغيرة التي كانت ـ مع هونغ كونغ ـ أسبق التنانين الآسيوية وأكثرها تجلية في ميدان المعجزة الاقتصادية. فقبل عشرين سنة لا أكثر، كان سكان هذه الجزيرة الصغيرة، الذين يبلغ تعدادهم اليوم الثلاثة ملايين نسمة، يعيشون في أكواخ من الخشب والصفيح، بدون ماء جار ومجارير، وما كان يزيد الدخل السنوي للفرد منهم عن مئة دولار. وفي ١٩٩٧، كان هذا الدخل قد ارتفع إلى ٢٤ ألف دولار، وتحوّلت سنغفورة إلى مدينة

(*) Pierre-Antoine Donnet: Le Choc Europe-Asie, Éditions Seuil, Paris 1999, 344 Pages.

من ناطحات السحاب. والحال أن «الأب المؤسس» للجمهورية السنغفورية، والذي حكمها منذ استقلالها عن ماليزيا عام ١٩٦٥ حكماً متواصلاً وشبه استبدادي على مدى ربع قرن كامل، بوساطة حزب أحادي هو حزب العمل الشعبي، كان هو أول من رفع شعار المحاكاة الصناعية للغرب والتمايز الثقافي عنه. فلي كوان يو الذي لم يترك الحكم عام ١٩٩٠ إلا بعدما احتفظ لنفسه بحق الإشراف عليه من فوق بوصفه «وزيراً أعلى» (Senior Minister)، كان يصدر، في كل تصوره عما يمكن أن تكونه النهضة الآسيوية عن اقتناع راسخ بأن ما تحتاج إليه آسيا هو التقدم المادي على الطريقة الغربية، ولكن ليس فلسفة الحياة الغربية، ولا بالأخص نظام الحكم الغربي، أي الديموقراطية. ففي نظر هذا المتخرج من كلية الحقوق بجامعة كامبردج، أن «الديموقراطية هي الجواب الأيديولوجي للغرب على الشيوعية. فالغرب قد رفع عالياً شعار الديموقراطية وحقوق الإنسان كحل كوني لمشكلات بلدان العالم أجمع، بصرف النظر عن تاريخها وقيمها الثقافية ووضعها الاقتصادي. وقد وضع الغرب لنفسه، بقيادة الولايات المتحدة الأميركية، قانون إيمان بسيطاً تنص مادته الأولى والوحيدة على أن الديموقراطية خير مطلق للشعوب قاطبة، وأنه ليس على هذه الشعوب، كيما تتقدم وتتحدّث وتغدو مجتمعات صناعية، سوى أن تعتنق العقيدة الديموقراطية. والحال أن المشكلة الأساسية لجميع البلدان الآسيوية [خلا اليابان] هي الحفاظ على استقرارها السياسي. فالاستقرار السياسي يبقى هو الشرط المسبق للتقدّم. ولكن المشكل هو أنه أشد ما يقع عليه الضغط في مرحلة الانتقال إلى دولة حديثة». والديموقراطية لم تغدُ حقيقة واقعة في الغرب نفسه بين عشية وضحاها. فلماذا يريد «المبشرون» الغربيون، وفي مقدمتهم الأميركان، أن تبدأ آسيا، أول ما تبدأ، بالديموقراطية؟ فالديموقراطية، ومعها التعددية الحزبية، لا تصلح إلا لمجتمعات متطورة ومتقدمة فعلاً. ولكن ما حاجة مئات ملايين الفلاحين في القرى الآسيوية الوادعة إلى الديموقراطية؟ إنهم يحيون حياتهم الخاصة ويتركون للحكومة المركزية في العاصمة أن تقرِّر عنهم ما هو الأنسب لهم وللبلاد قاطبة. فلو أن كل فلاح من الـ ٩٠٠ مليون من الفلاحين الصينيين كان سيتدخل بصفته الشخصية، وعن طريق صوته الانتخابي، ليحدد من هو الرئيس الأصلح وأعضاء البرلمان ومجلس الشيوخ الأصلح للصين قاطبة، لكانت النتيجة هي الفوضى الشاملة. ولا شك أن

الحكومة في آسيا كما في كل مكان من العالم لا بد أن تكون شرعية ومقبولة من الشعب. ولكن «إقامة نظام على أساس الدستور الأميركي أو البريطاني أو الأوروبي الغربي ليس الحل الذي تريده آسيا أو تستطيع أن تتبناه».

ثم من قال إن النظام الغربي أفضل الأنظمة؟ ففرط الحريات الفردية في الغرب قاده إلى الانحطاط. وجعبة لي كوان يو من الحجج لا تنضب. فمما قاله في ندوة عقدت في طوكيو عام ١٩٩٢: «عندما يسافر الآسيويون إلى الولايات المتحدة يفجؤهم ويخيّب أملهم ما يرونه هناك: فالقانون والنظام غير محترمين، وفي كل مكان مشاغبات ومخدرات وأسلحة وجرائم اغتصاب وقتل، وفقر في وسط الغنى الفاحش، وحقوق فردية مسرفة على حساب حقوق الجماعة، والمجرمون يفلتون عادة من العقاب لأن القانون ينطلق من افتراض البراءة ويفرط في الحماية باسم حقوق الإنسان».

ولئن لقب لي كوان يو بأنه «الكاهن الأكبر للقيم الآسيوية»، فلأنه كان بالفعل من أوائل من قال بضرورة بعث كونفوشيوس وتعاليمه المدنية من أجل تطوير صيغة «آسيوية» للحكم هي غير الصيغة الديموقراطية «الغربية». فكونفوشيوس هو أيضاً من القائلين بـ «العقد الاجتماعي». ولكن البند الأهم في هذا العقد ليس حرية المواطنين التي ليس من شأنها في نهاية المطاف سوى أن تتأدى إلى الفوضى، بل التزام الحاكم بأن يحكم بعدل ونزاهة ولما فيه الصالح العام. يقول «الوزير الأعلى»: «إن قيمي، بصفتي آسيوياً مشبعاً بالثقافة الصينية، هي القيم التي تؤكد على الحاجة إلى حكومة مستقيمة وناجعة معاً تضمن الحماية للشعب وتوفر له الشروط للتقدم نحو مجتمع مستقر ومنظّم يتيح له شروطاً أفضل للحياة، ويتيح من بعده لأولاده شروطاً أفضل بعد».

ولا ينكر لي كوان يو أن الكونفوشية رأت النور في مجتمع زراعي عتيق، وأن ما كان يصلح لمثل هذا المجتمع قبل ألفين وخمسمئة سنة لا يصلح لمجتمع حديث ومصنّع. لكن دستور الحكم الكونفوشي لا يتقادم مع التصنيع، بل على العكس، يقدّم له الأساس الذي يمكن أن ينطلق منه: الاستقرار السياسي والانضباط الأخلاقي وثقافة العمل. ثم إنه، بتأكيده الكبير على دور الأسرة، يضع حاجزاً أمام الشطط في «التغريب». وطريق آسيا إلى التقدم ليس التغريب، بل معاودتها اكتشاف ذاتها

واستعادتها الثقة بالذات، والاستفادة لا من تجليات الغرب وحدها، بل كذلك من أخطائه. وهكذا قال «شاعر القيم الآسيوية» في خطاب ألقاه في ٥ شباط (فبراير) ١٩٩٥ بمناسبة رأس السنة الصينية: «لقد رصدنا أخطاء الغربيين وسلكنا الطريق المعاكس للطريق الذي سلكوه. لقد جعلنا تركيزنا الأول على خلق الثروات، لا على توزيعها. وكافأنا الذكي قبل المتوسط الذكاء. وشجّعنا الادخار الشعبي والقيم العائلية بدل السلوك الاستهلاكي والإنفاق الحكومي ذي الطابع الاجتماعي. وكانت النتيجة نمواً عالي الوتيرة وتضخماً ملجوماً، بدون عجز في الميزانية ولا مديونية عامة، وأسرة يزيد تراكمها سنة بعد سنة بدل أن تفتقر سنة بعد سنة. واليوم فإن المد يصعد لمصلحة آسيا الشرقية. ولا شك أننا تعلمنا من الغرب. ولكننا تعلمنا من أخطائه كما من نجاحاته. وإنْ هي إلا سنوات قليلة ونخاطبه خطاب الند للند».

«صليبيتو» النزعة الآسيوية

الدكتور مخاتير محمد الذي تولّى مقاليد السلطة في كوالالمبور، عاصمة ماليزيا، منذ عام ١٩٨٢ على مدى اثنين وعشرين عاماً، لا يفتأ يشن حملة قابلة للوصف بأنها «صليبية» ضد الغرب. وهو يحمل، بأقواله كما بأفعاله، لواء «النزعة الآسيوية» بتطرف يجاوز بكثير حماسة لي كوان يو «للقيم الآسيوية». ومن المؤكد أن له يداً طولى في انتشال بلده من وهدة التخلف. فمنذ أن تولى منصب رئاسة الوزارة، عام ١٩٨١، واتحاد ماليزيا يحقق معدلاً سنوياً للنمو يراوح ما بين ٨ و١٠٪. وقبل انفجار الأزمة الآسيوية كان الدخل الفردي السنوي لسكان ماليزيا البالغ تعدادهم عشرين مليون نسمة قد تعدّى عتبة العشرة آلاف دولار. وبديهي أن النجاح الاقتصادي الذي حقّقته ماليزيا في عهده قد برّر في نظر نفسه وفي نظر أنصاره في «التنظيم الماليزي الموحد» ـ الذي يحوز غالبية ٨٥٪ من مقاعد البرلمان ـ سياسة القبضة الحديدية التي ينتهجها إزاء معارضيه السياسيين الذين يدخلون السجون ويخرجون منها بمحض إرادته. وقد خاض آخر حملة انتخابية له عام ١٩٩٥ تحت شعار «جبهة اقتصادية آسيوية شرقية» تواجه التكتلات الاقتصادية الغربية. وقد صرّح: «أنا لست معادياً للغرب، ولكن الحقيقة هي أن الغرب لا يريدنا أن نتقدم». ولم يتردّد، وهو يتحدث في تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٥ من فوق منصة الجمعية العامة

للأمم المتحدة في نيويورك، في أن يلقي القفاز في وجه الدولة الغربية: «إن المنتصرين في الحرب العالمية الثانية قد أمسكوا منذ ١٩٤٥ بزمام العالم. وهم يمارسون نفوذهم ويفرضون كلمتهم ويبسطون سلطانهم بمثل الوقاحة التي كانوا يتصرفون بها عندما كانوا دولاً استعمارية. فوحدها الأقنعة هي التي تغيّرت». وقد حمل في الخطبة نفسها على المؤسسات العالمية التي تأسست غداة نهاية الحرب العالمية الثانية، مثل مجلس الأمن والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي بوصفها أدوات الهيمنة الغربية. وقد اعترف بأن بعض اللوم ينبغي أن يوجه إلى القادة السياسيين في العالم الثالث. فكثرة منهم قد قادوا شعوبهم على طريق اليأس والبؤس. ولكن ما لا ينبغي أن ينساه الغرب هو «أننا عندما كنا مستعمرات لم نكن نعرف شكلاً آخر للحكم سوى الاستعمار المستبد. ولذا ليس للغرب أن يتوقع منا أن نغدو بين عشية وضحاها ديموقراطيين وليبراليين». ثم «ما هذه الليبرالية الجديدة التي يدعونا الغرب إليها؟ إنه يختلق تعريفاً جديداً للأسرة بحيث تنفتح للأزواج الجنسيين المثليين وللنساء الأمهات غير المتزوجات وللأولاد المجهولي الأب ولأخلاط الرجال والنساء الذين يعيشون عيشة جماعية في اختلاط جنسي تام». وإذا كان الغرب يريد أن يكون ليبرالياً حتى في مضمار الجنس فهذا شأنه، ولكن ما لا يحق له هو أن «يحاول فرض أخلاقيته أو عدم أخلاقيته على باقي العالم».

ولا تنجو أيديولوجيا حقوق الإنسان نفسها من سوط الدكتور مخاتير اللاسع. فأمام مؤتمر دولي لحقوق الإنسان، انعقد في كوالالمبور في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٤، اتهم الغرب بأنه يستخدم قيمه الكونية «المزعومة» مثل الديموقراطية وحقوق الإنسان ليعاود استعباد مستعمراته القديمة. فالغرب نفسه لم يكتشف حقوق الإنسان إلا ابتداء من الحرب العالمية الثانية. أما قبل ذلك فإن الأوروبيين لم يجدوا حرجاً في أن يقسموا العالم ويتقاسموه بين أمبراطورياتهم حيث كانوا أحراراً في أن يفعلوا ما يشاؤون بسكان المستعمرات، وما كانوا يلزمون أنفسهم بأي أيديولوجيا كونية لحقوق الإنسان. «فحقوق البيض كانت تستدعي السيادة على غير البيض وتحضيرهم وتدينهم بديانة البيض».

والحال أن الأساليب الإمبريالية لا تموت. بل هي تبدّل فقط جلدها. وليس من المصادفة، على كل حال، أن تكون صياغة الإعلان الكوني لحقوق الإنسان، الصادر

عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٨، قد تمّت في غياب الغالبية الكبرى من دول آسيا وأفريقيا التي كانت لا تزال تحت السيطرة الاستعمارية. واليوم، تضغط الدول الغربية على البلدان النامية كيما تتبنى التعددية الحزبية وتسلم بحقوق الإنسان تحت طائلة العقوبات الاقتصادية وتعليق المساعدات. ولكن إذا كان في وسع البلدان المتقدمة أن تدبر أمرها حتى لو في ظل حكومات ضعيفة، فإن الأمم النامية بالمقابل تعرف أنها لن تجني سوى الفوضى فيما إذا لم تتمتع الحكومات القائمة بسلطات قوية. ثم إن الغرب نفسه يدلل على قدر كبير من الرياء: فهو لا يسعى إلى فرض الديموقراطية إلا حيث يتفق ذلك مع مصالحه. أما الحكومات التي تضمن مصالحه فإنه يبقى راضياً عنها وحليفاً لها حتى لو لم تكن ديموقراطية. فالغرب يغمض عينيه حيث تقتضي مصالحه الاستراتيجية إغلاقهما. ولهذا فإن رجل ماليزيا القوي يلخص موقفه بالقول: «لا يحق لأي شخص ولأي بلد ولأي شعب ولأية حضارة أن يدعي لنفسه احتكار الحكمة في ما يخص حقوق الإنسان. وإذا حكمنا على الأفعال الماضية لليبراليين الغربيين وعلى نتائجها، فلا مناص من أن نحكم أيضاً بأنهم آخر من يحق لهم التصدي لتحديد حقوق الإنسان وللتبشير بها. فليس لهم أي حق في الكلام على حقوق الإنسان، وليس لهم على الأخص أي حق في الحكم على الآخرين بصدد هذه الحقوق».

صوت المثقفين

بديهي أنه عندما تصدر هذه المعارضة الآسيوية للقيم الغربية، وفي مقدمتها الديموقراطية والليبرالية وحقوق الإنسان، عن سياسيين ورجال سلطة، فليس من الصعب أن نقيم جسراً بين النظرية والممارسة، وأن نتأوّل «الجعجعة» بصدد القيم الآسيوية على أنها تعويض عن غياب «الطحن الديموقراطي». لكن صدقية مثل هذا التأويل تصطدم بسقف لا يمكن تخطيه: إذ ليس السياسيون الآسيويون هم وحدهم من يتغنّون بالقيم الآسيوية ذات المنزع السلطوي، بل كذلك المثقفون ممن قد لا يكون لهم بالضرورة ارتباط مباشر بالسلطة. ومن هؤلاء الكاتب الهندي كلود ألفاريس المتخصص بمسائل البيئة. ففي كتاب جماعي صادر عام ١٩٩٤ بالإنكليزية تحت عنوان «البعد الفكري للهيمنة الغربية الشاملة ونتائجها على الحقوق الإنسانية لخمسة أسداس البشرية»، دعا أبناء جلدته من الهنود وسائر الآسيويين إلى تنظيم

أنفسهم للوقوف في وجه المد الغربي ولإيجاد الأجوبة التي يمكن أن يأتي بها «الشرق» لمقاومة مادية «الغرب». وقد قال: «إن علينا أن نمتلك القدرة على فهم ما طبيعة تلك القوة المَرَضية التي تدفع بشعوب أوروبا وأميركا إلى التنقيب في جميع زوايا العالم، وإلى السعي إلى التدخل في جميع الأنشطة الإنسانية وجميع الظاهرات الطبيعية، ولو تأدت هذه الكوابيس الغربية إلى تدمير الطبيعة وحبس الكرة الأرضية وأهلها في حالة من القلق الدائم». ويضيف «إن علينا، نحن الآسيويين، أن نكتشف الوجه الخفي القبيح لأوروبا وطلبها الجنوني للفاعلية والإنتاجية والتجانس والاقتصاد والنجاح، بما يتأدى إلى تنميط العالم واستئصال التقاليد وتدمير التنوع الثقافي وإنتاج نسخة واحدة للأفراد بالملايين».

وذلك هو أيضاً موقف الجامعي السريلانكي تيسا بلاسوريا الذي يحذّر من مغبّة المفهوم الغربي عن التقدّم الذي من شأنه، إذا ما استمر على منواله الجنوني، أن يتأدى بالبشرية إلى الكارثة: «إن السياسات الاقتصادية الحالية تغزو العالم. فالأتربة ملوثة بالمنتجات الكيميائية، والغابات تموت في كل مكان من العالم، والأمطار حامضة، والأنواع الحية تنقرض بإيقاع غير مسبوق إليه في التاريخ، وطبقة الأوزون تتآكل، والمشكل بالنسبة إلى العالم أن العملية التصنيعية تُصوَّر على أنها تقدُّم ضروري. فجميع الأمم تحلم باللحاق بالبلدان المتقدمة وبالوصول إلى مستوى حياة مضارع لمستواها. والحال أن ذلك مستحيل بحكم محدودية الموارد المتاحة. فالكرة الأرضية لا تستطيع أن تتحمّل مثل هذا الاستغلال للموارد ومثل هذا التلويث للبيئة العالمية».

ومن الأصوات العالية في نقد «مادية الغرب» صوت المثقفة الهندية فندانا شيفا، المديرة في المؤسسة الهندية للبحث التكنولوجي والخبيرة لدى منظمة الأغذية والزراعة التابعة للأمم المتحدة: فهي أيضاً ترى أن العالم بأسره مهدّد بالاستلاب الثقافي من جراء الهيمنة الغربية الأحادية والتنميطية على النظام البيئي والروحي للعالم أجمع. وفي نظرها أن التقنية الغربية، المتفوقة تفوقاً ساحقاً بتقدمها وفاعليتها، هي التي تلعب دور المحدلة في تسطيح ثقافات العالم وإلغاء تنوّعها. ومن ثم فإن المشكل لا يكمن في الاستعمار الغربي والهيمنة الغربية كما كان يفترض مقاومو الإمبريالية، بل في الحضارة الغربية نفسها. فهي التي ألّهت العلم والتقنية وحوّلت الأدوات العلمية إلى «مقولات مقدسة» يتعيّن على المجتمع البشري

الكوني أن يتكيّف معها بدلاً من أن تتكيّف هي مع حاجاته المادية والروحية.

ومن اليابان أيضاً ترتفع أصوات مثقفين ذوي نزعة آسيوية معادية للغرب. ومن هؤلاء البرلماني السابق شنتارو إيشيهارا الذي أخذ على عاتقه علناً التبشير «بموت الحداثة الغربية». وأكثر ما يأباه إيشيهارا هو أن تكون اليابان ـ كما يقال ـ الولاية الثانية والخمسين من الولايات المتحدة الأميركية. وقد أصدر مع مدير سابق لشركة «سوني أكيو» كتاباً يحمل عنواناً «ساخناً»: **«اليابان التي تستطيع أن تقول لا»**. لا للغرب طبعاً، ولا لأميركا على الأخص. فأوروبا وأميركا قد دخلتا أصلاً في طور أفول تاريخي، وقلب القوة في العالم سينتقل في القرن الحادي والعشرين من الغرب إلى آسيا في الشرق. ولئن انتهى القرن العشرون بموت الشيوعية والاشتراكية، وهما إفراز أيديولوجي فوقي للحداثة الأوروبية، فإن القرن المقبل سيشهد موت الأساس البنيوي التحتي لكل الحضارة الغربية: المذهب المادي والإيمان المطلق بالعلم والتقدم. ولكن إيشيهارا خسر في وقت لاحق قدراً كبيراً من صدقيته لدى الرأي العام الياباني، منذ أن أعلن انضمامه إلى «الصليبية» التي يقودها الدكتور مخاتير محمد ضد الغرب، وشارك معه في إصدار كتاب يحمل توقيعهما معاً تحت عنوان «صوت آسيا». ولكن ليس هذا هو شأن مثقف ياباني بارز آخر من القائلين بموت الحداثة الغربية، وهو تاكيشي أمهارا، المدير السابق لمركز الدراسات اليابانية والدولية في العاصمة القديمة كيوطو. ففي كتاب يحمل عنوان **«الفلسفة اليابانية للعالم السفلي»** أكد أن «الحداثة الأوروبية التي دلّلت على خصوبة عظيمة في اكتشافاتها العلمية وانفجارها التكنولوجي في الحقبة ما بين القرن السادس عشر والقرن العشرين، تبدو وكأنها صارت مبهورة الأنفاس في سعيها المهووس إلى السيطرة على الطبيعة واجتناء اللذة التكنولوجية». والعالم ما عاد يستطيع التقدم بالإيقاع الذي فرضته عليه الحداثة الغربية: فهو مهدّد بالانفجار وبالتحوُّل إلى صحراء سامة من النفايات الصناعية. واليابان ـ ومعها كل آسيا ـ لا تستطيع أن تجاري الغرب في سباقه التكنولوجي المجنون إلى ما لا نهاية. فعليها أن ترتد إلى تراثها «الأصيل» الذي يتمثّل بالشنتوية والطاوية والبوذية، أي كل ذلك التراث العريق القدم الذي كان يتيح للإنسان أن يعيش في حالة تناغم مع الإنسان الآخر ومع الطبيعة والكون. فتاريخ البشرية لم يبدأ مع تاريخ الحداثة الغربية، وليس من الضروري أن ينتهي بانتهائها.

هجاء القيم الآسيوية

إن هذه النماذج الآسيوية من الخطاب المعادي للغرب استعماراً وحضارةً معاً ليست جديدة على القارئ العربي. فمثلها متداول بكثرة في الخطاب العربي نفسه. وآليات إنتاجها في الخطاب الآسيوي لا تكاد تختلف في معيّناتها النفسية عن آليات إنتاجها في الخطاب العربي[1]. ولكن رغم هذا التشابه، فإن الوضعية الثقافية الآسيوية تختلف عن الوضعية الثقافية العربية في نقطة أساسية: فعلى حين أن الخطاب العربي اتجه في العقود الأخيرة أكثر فأكثر نحو نقد تقدم الآخر (= الغرب) بدلاً من نقد تخلف الذات، فإن أنصار القيم الآسيوية يصطدمون بالمقابل اصطداماً قوياً بناقديها من النهضويين الآسيويين. فالمشروع النهضوي الآسيوي لم يفقد مشروعيته التاريخية على نحو ما حدث للمشروع النهضوي العربي، الذي ناء في العقود الأخيرة تحت الوطأة المزدوجة لفشل الأيديولوجيات القومية والأنظمة الانقلابية ولصعود المد الأصولي المغتذي من هذا الفشل كما من دفق الدولارات النفطية. وأصوات المدافعين عن القيم الكونية، حتى ولو كانت غربية المولد، لا تقلّ هناك ارتفاعاً عن أصوات أنصار القيم الآسيوية. وهكذا يؤكد جامعي ياباني هو كانغ سانيونغ، في إطار نوع من هجوم مضاد، أن «القيم الآسيوية عندما تستخدم من أجل مقاومة الغرب، فإنها كثيراً ما تقدم قناعاً لمناورة سياسية تستهدف تبرير نظام استبدادي ما وحمايته من النقد الداخلي أو الخارجي». ويرى الكوري الجنوبي كيم داو يونغ، وقد كان منشقاً ومن نشطاء حقوق الإنسان قبل أن ينتخب رئيساً لبلاده في ١٨ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٧، أن كلمة «ديموقراطية» ينبغي أن يكون لها معنى واحد في كل مكان وأن تكون مرادفة، في جميع الوضعيات الثقافية، للتقدم الإنساني. فالإنسان متعدد في الثقافة، ولكنه واحد في العقل. و«الثقافة ليست بالضرورة قدرنا. أما الديموقراطية فبلى».

وفي حالة متطرفة بعينها، هي حالة المنشق الصيني بو يانغ، فإن الدفاع عن القيم الكونية يأخذ شكل هجاء مرّ للقيم الآسيوية. فهذا الكاتب التايواني الأصل أصدر

---

(١) انظر تحليلنا لأحد نماذج هذا الخطاب العربي في: «المثقفون العرب المرضى بالغرب»، في كتابنا: **من النهضة إلى الردة، دار الساقي**، بيروت ٢٠٠٠، ص ١٤٧ ـ ١٦٠.

بالصينية ثم بالإنكليزية عام ١٩٩١ كتاباً جعل عنوانه «**الصيني البشع وأزمة الثقافة الصينية**» تقصّد فيه أن ينتهك القدسيات ويحرق الأيقونات. فعنده أن «أنوار» آسيا، التي تضرب في عمق التاريخ خمسة آلاف سنة من الثقافة المتحجرة على نفسها، لا تعدو أن تكون «ظلمات». فالحضارة الصينية قد أصيبت من البداية بعدوى انتقلت جرثومتها من جيل إلى جيل وأمست مستعصية على كل علاج. وأهم ثلاثة مكونات في هذه الثقافة القذارة والإهمال والضجيج. فالصينيون هم، بين الأمم، من يتكلم بأعلى صوت. فحتى الهمس عندهم صياح، ولغتهم هي أكثر اللغات تصويتاً في العالم. وليس للصينيين من شاغل سوى أن يتحدثوا بعالي صوتهم عن أمجاد ثقافتهم. والحق أن الصينيين، الذين استفاقوا كغيرهم من شعوب آسيا، على واقع تأخّرهم وتقدم الغرب، غدوا منذ ذلك الحين مشدودين بين عقدتين: عقدة نقص وعقدة تفوق. والحال أن «الصيني بعقدة النقص عبد، وبعقدة التفوق طاغية». وفي الوقت الذي يعجز الصينيون عن أن يروا إلى أنفسهم باحترام، فإنهم يعجزون أيضاً عن أن يتعاملوا مع الآخرين من موقع الندية والمساواة. ولهذا فإن الخيار عندهم هو دائماً واحد من اثنين: «إما أنك سيدي وإما أنك عبدي».

وفي رأي بو يانغ أن الصين عرفت ساعة مجدها في زمن الممالك المحاربة في الحقبة ما بين ٧٧٠ و٢٢١ ق.م. ولكنها دخلت منذ ذلك الزمن البعيد في سيرورة انحطاط تحت تأثير الميراث الفلسفي لكونفوشيوس. ففي ظل سلالة هان (٢٥ ـ ٢٢٠ ب.م) صدر مرسوم أمبراطوري ينص على أنه لا يجوز لأي متأدب أن يطرق، بصورة شفهية أو خطية، أي موضوع لم يعينه له أستاذه. فليس يحق لكائن من كان أن يتخطى «ميراث معلمه». وكل من تسوّل له نفسه أن يتعدّى الحدود المرسومة يغدو مبتدعاً. وهكذا تأسس رُهاب البدعة الذي شلّ قدرة المثقفين الصينيين على التفكير كما على التخيّل. فلكأن عقولهم ـ كما يقول «الصيني البشع» ـ قد «حبست في أكياس من البلاستيك حتى لا يتسرّب إليها أي جديد». وهذا ما يفسّر امتثالية الصينيين ونزوعهم القهري إلى التسليم بالأوامر الصادرة إليهم من أعلى. ولهذا أيضاً لا يني الشعب الصيني يتابع سيرورة انحطاطه وضموره.

ويسوط بو يانغ بلاسع سوطه تفسير القادة الصينيين لفكرتي «الحرية» و«الديموقراطية» المستوردتين من الغرب. فالصين «لها طريقتها الخاصة في تحويل

الأشياء والأفكار الأجنبية لتجعلها صينية. فأنتم الغربيين تقولون إن عندكم الديموقراطية. حسناً! فنحن أيضاً لدينا ديموقراطية. ولكن الديموقراطية في الصين تعني: أنت الديموس (الشعب) وأنا القراطوس (الحكم). وأنتم، الغربيين، عندكم نظام يقوم على القانون. ولكن نظامنا، نحن الصينيين، يقوم على القانون أيضاً. فأنتم عندكم مثلاً ممرات للمشاة مدهونة بالأبيض. ولكن نحن أيضاً عندنا ممرات للمشاة. وإنما الغاية منها أن تدهس السيارات المشاة بسهولة أكبر».

إن الصينيين لا يولدون أغبياء، ولكنهم يصيرون كذلك. وموروثهم الكونفوشي هو الذي يتولّى مهمة تبليههم. فالكونفوشية روّضت الصينيين على الاحترام الأعمى للسلطة. وبو يانغ يروي هنا نكتة قديمة. فقد أولم سيد من سادة الحرب وليمة. فحمل إليه أحد مدعويه سلة من الموز على سبيل الهدية. ولكن السيد الذي ما عرف الموز في حياته قط تناول من السلة موزة وأكلها بدون أن يقشّرها. وحتى لا يفقده المدعوون ماء وجهه أكلوا جميعهم الموز بقشره.

وبديهي أن كتاب «**الصيني البشع**» قوبل من الصحافة الرسمية بسيل من الشتائم والاتهامات بالخيانة والعمالة للأجنبي. ولكن وجدت أيضاً أصوات تدافع عنه، ولا سيما في صحافة هونغ كونغ التي لم تكن قد انضمت بعد في حينه إلى الصين الأم. وفي دفاعه عن الكتاب كتب مثقف صيني يدعي بو ران مقالة قال فيها: «منذ سنوات وسنوات، وكلما دار الكلام على متاعب يواجهها الشعب الصيني، ألقيت المسؤولية على عاتق الإمبرياليين الأجانب. والحال أن التجربة التاريخية قد أثبتت أن المسؤولية إنما تقع بالأحرى على ثقافتنا الموروثة. فلولا أن الثقافة الكونفوشية خلقت أمة من الصينيين البشعين، لما أفلح الإمبرياليون الأجانب قط في وطء الأرض الصينية. فالكونفوشية أتاحت للحكام أن يتحولوا إلى طغاة، وخلقت في الوقت نفسه بين الناس العاديين ذهنية عبيد».

وإزاء مثل هذه الضراوة في النقد والنقد المضاد، فإن المعلق من الخارج لا يملك إلا أن يلزم الصمت.

اختراع أوروبا

هل أوروبا هي التي اخترعت الحداثة أم الحداثة هي التي أوجدت أوروبا؟ بمعنى آخر، هل سؤال أوروبا والحداثة سؤال جغرافي أم تاريخي؟

فمن الحضارات والظاهرات الحضارية ما يقوم على أساس جغرافي محض، مثل حضارة الإنكا في جبال الآند أو الحضارة المصرية في وادي النيل أو الحضارات النهرانية في بلاد ما بين الرافدين. ولكن منها أيضاً ما يقوم على أساس تاريخي، أو على الأقل عابر للجغرافية مثل الحضارة الرومانية أو الحضارة المسيحية اللاتينية أو الحضارة العربية الإسلامية التي قد يصح فيها القول إنها بدأت جغرافية وانتهت تاريخية.

وبقدر ما أن الحداثة واقعة فريدة في تاريخ الحضارات، فإن تفسيرها بمحض الجغرافية أو بمحض التاريخ لا يبدو وافياً بالغرض. فلو كانت الحداثة محض واقعة تاريخية لتعذر تفسير مولدها وتطورها في أوروبا حصراً. ولو كانت محض واقعة جغرافية لتعذر تفسير تأخر أوروبا في إنجابها إلى ما بعد نهاية العصور الوسطى، مع أن أوروبا حاضرة جغرافياً في التاريخ منذ العصور القديمة.

والواقع أنه ابتداء من واقعة الحداثة لم يعد لأوروبا نفسها المعنى الذي كان لها من قبل. فالحداثة وأوروبا باتتا في الوعي الأوروبي والعالمي معاً مترادفتين حتى يصح القول بأن الحداثة صنعت أوروبا بقدر ما أن أوروبا صنعت الحداثة. فنحن هنا بإزاء حالة نادرة من حالات تطابق التاريخ والجغرافية.

وصحيح أن الحداثة، ابتداء من الربع الأخير من القرن الثامن عشر، لم تعد أوروبية خالصة. فقد بات لها، منذ حرب الاستقلال، امتداد أميركي، مثلما سيكون

لها، بعد عصر الميجي في اليابان، امتداد آسيوي. ولكن هذه الامتدادات، التي تنحو إلى أن تكون عالمية أكثر فأكثر، لا تلغي واقعة التطابق الفريد بين الحداثة وأوروبا. فعلى مدى قرون ثلاثة على الأقل، بقيت الحداثة واقعة جغرافية، أي محصورة بأوروبا. وبعدئذ، وفي الوقت الذي كفت فيه أوروبا عن أن تكون محض واقعة جغرافية صارت، من خلال الحداثة، واقعة تاريخية أيضاً.

هذا الانبثاق التاريخي للواقعة الجغرافية الأوروبية بتوسّط الحداثة هو ما جعل عمانويل تود، المؤرخ والأنتروبولوجي والسوسيولوجي الفرنسي المعاصر، يختار لدراسته عنوان «**اختراع أوروبا**»(*). فلكأن أوروبا لم تكن، بمعنى من المعاني، موجودة قبل القرن السادس عشر. أو لكأن أوروبا، قبل القرن السادس عشر دوماً، لم تكن هي أوروبا. فالأخيرة، بالمعنى الذي صار لها في الحقل التداولي للعصر الحديث، هي ثمرة قطيعة مزدوجة: قطيعة جغرافية لأوروبا عن سائر العالم، وقطيعة تاريخية عن ذاتها.

ما عامل هذه القطيعة التي كانت وراء «إقلاع» أوروبا ومفارقتها للشرط الذي كانت عليه ـ ولا تزال ـ باقي قارات العالم القديم؟

ثورة مثلثة الأبعاد شاركت فيها جميع الأقطار الأوروبية بتفاوت في الزمن، وبتباين في الحصص: ثورة التعليم ومحو الأمية، الثورة الصناعية، ثورة تحديد النسل. فألمانيا كانت سباقة إلى الثورة الأولى، إذ ابتداء من نهاية القرن السابع عشر كان أكثر من نصف سكانها قد كفوا عن أن يكونوا أميين. ومن إنكلترا، في أواسط القرن الثامن عشر، انطلقت شرارة الثورة الصناعية. وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، بدأت تعمّ فرنسا ثورة تحديد النسل. فالحداثة إذن نتاج مركّب ساهمت فيه، فضلاً عن الأقطار الأوروبية الثلاثة الكبرى، الأمم المتوسطة الحجم مثل إيطاليا، والصغيرة الحجم مثل هولندا والسويد. بل إذا أخذنا في الاعتبار أن الثورة التعليمية اقترنت، كشرط وكنتيجة معاً، بثورة لاهوتية، فسنلاحظ أن دور الأمم الأوروبية الصغرى في مولد الحداثة كان فاصلاً: فهولندا وسويسرا والسويد كانت من المراكز المتقدمة للثورة البروتستانتية.

(*) Emmanuel Todd: L'invention de l'Europe, Editions du Seuil, Paris, 688 pages.

الإصلاح الديني

إن إدخال البعد الديني ضروري لحل إشكالية الحداثة الأوروبية، ولكن بصفة جزئية لا كلية. فبدءاً من القرن السادس عشر تسارعت عملية التمايز والتفارق بين الأقطار الأوروبية. فمناطق بعينها من أوروبا «أقلعت»، فيما دخلت مناطق غيرها في طور ركود. وأسبقية الإقلاع تعود بلا أدنى شك إلى البلدان التي احتضنت حركة الإصلاح الديني التي تصاعد مدَّ موجتها ما بين العشرينات والستينات من القرن السادس عشر مثل ألمانيا الشمالية والسويد وسويسرا. ولكن هذا الحل يثير بدوره إشكالاً: فلماذا تقبلت بعض أقطار أوروبا البروتستانتية بترحاب، فيما نبذتها أقطار أخرى نبذاً عنيفاً؟ ولماذا نضت أقطار بعينها من أوروبا عن نفسها في زمن لاحق ثوب الدين، فيما تمسكت أقطار أخرى بعقيدتها الدينية سواء أكانت هي الكاثوليكية أم البروتستانتية؟ ولماذا كانت أمة بعينها مثل فرنسا سباقة إلى تبني العلمانية منذ أواسط القرن الثامن عشر، في حين أن مولد العلمنة تأخر في البلدان البروتستانتية إلى نهاية القرن التاسع عشر، وفي بلدان أوروبا الكاثوليكية الجنوبية إلى الستينات والسبعينات من القرن العشرين؟

الإشكالية الدينية لا تشتمل إذن على جميع عواملها في ذاتها. فهي لا تحدد ما ينجم عنها ويليها إلا بقدر ما تتحدد بما يمهد لها ويسبقها. ومع ذلك، فإن البدء بها ضرورة تاريخية وابستمولوجية معاً، إذ كانت هي المؤشر الأول والأكثر بروزاً للإقلاع نحو الحداثة، ولانشطار أوروبا بالتالي شطرين متناحرين، واحد مشدود الأنظار إلى الأمام، وآخر لا يتطلع إلا إلى الوراء.

ذلك أن أوروبا كانت قد بقيت حتى العام ١٥٠٠ موحدة، تلحمها وحدة العقيدة والإيمان. فهي ما بين اختراع المطبعة واكتشاف أميركا كانت لا تزال محض قارة مسيحية تتساوى وتتماثل جميع أقطارها من خلال الاعتراف بسلطة روحية موحدة هي سلطة الكنيسة الكاثوليكية، وهذا رغم التجزئة السياسية بين دولها والنزاعات والحروب بين أمرائها. ووحدة الدين هذه كانت تستند أيضاً إلى وحدة الثقافة ووحدة اللغة اللاتينية كلغة للثقافة العالمة المشتركة. ولكن الإصلاح البروتستانتي قصم ظهر القارة إلى اثنين. فالأزمة اللاهوتية التي دشّنها لوثر عام ١٥١٧ فصلت

الفضاء الأوروبي الشمالي الغربي، ممثلاً بألمانيا والسويد وهولندا واسكتلندا، وبإنكلترا بعد شيء من التردد (بالإضافة إلى سويسرا التي كانت أشبه بجزيرة بروتستانتية منعزلة في قلب أوروبا)، عن باقي جسم القارة. ومنذئذ كفّت الكاثوليكية عن أن تكون أوروبية لتصير بدورها فرنسية واسبانية وإيطالية ونمساوية وايرلندية. وعلى امتداد القرنين التاليين لن يفتأ هذان النظامان الدينيان يتواجهان لاهوتياً، ولكن سياسياً أيضاً من خلال تلك الحروب التي سميت تحديداً حروب الدين التي عصفت بفرنسا بين ١٥٦٢ و١٥٩٨، والتي توجتها حرب الثلاثين عاماً التي امتدت بين ١٦١٨ و١٦٤٨ إلى عموم أوروبا الغربية، ومزّقت الامبراطورية الجرمانية المقدسة شر تمزيق.

ما صلة البروتستانتية التي قسمت أوروبا وسرّعت مسار التاريخ، بالحداثة؟

إن البروتستانتية تقوم، بطبيعتها، على تناقض. فهي تنتمي من جهة أولى إلى العالم الحسي، وتحدد من الجهة الثانية عالماً ماورائياً غيبياً. هي ممارسة أرضية وميتافيزيقا بعدية. والتناقض ما بين هدفها الأرضي وهدفها الميتافيزيقي جذري. ففي المجال الأرضي، تقترح البروتستانتية وتحقق دقرطة للوعي الديني. ولكنها في المجال الميتافيزيقي، تعلن عبودية البشر وعدم تساويهم.

إن الهدف الأرضي الأول للإصلاح اللوثري هو إلغاء الاحتكار الكهنوتي للحياة الدينية. فالبروتستانتية تريد وضع نهاية لدين منشطر إلى جماعة سالبة من المؤمنين وإلى طبقة كهنوتية فاعلة وقيّمة على الطقوس المتلوّة أصلاً باللاتينية، أي بلغة لا تتقنها عامة الشعب. ومنذ ١٥٢٠، وفي النداء الذي وجهه لوثر «**إلى الطبقة النبيلة المسيحية من الأمة الألمانية**»، حذر داعية الإصلاح البروتستانتي من القسمة التي اختلقتها روما بين العلمانيين والإكليريكيين. ورأى في هذه القسمة نفاقاً واحتكاراً بابوياً، وأكد على أن المسيحيين قاطبة يؤلفون جسداً واحداً، وأنهم جميعاً «كهنة»، وأنهم بالتالي متساوون، ولهم حق متساوٍ في الوصول إلى الكتب المقدسة، مترجمة إلى اللغة التي يفهمونها. ودعا من ثم إلى إلغاء الأديرة والرهبانيات، وإلى زواج الكهنة، وإلى إنكار سلطة البابا، وإلى تجريد الكهنة من سلطتهم، وإلى رفض لاتساوي البشر.

ولكن مقابل هذه الدقرطة للوعي الديني أكدت البروتستانتية، في شقّها الميتافيزيقي، على تبعية البشر المطلقة للّه وعبوديتهم له وعدم تساويهم أمامه. فالخلاص ليس مكتوباً لجميع البشر، وإنما هو خيار ونعمة إلهيان. فاللّه هو من يختار المصطفين. والباقون ستكتب لهم أو عليهم اللعنة الأبدية. وذلك هو الجبر الإلهي. وبحسب تعبير كالفن، النصير الفرنسي لحركة الإصلاح، فإن اللّه لا يخلق جميع البشر في شرط واحد، بل يقدر لبعضهم حياة أبدية، ولبعضهم الآخر لعنة أبدية. وهكذا تنفي البروتستانتية على الصعيد الميتافيزيقي ما تثبته على الصعيد الأرضي: فبدلاً من حرية البشر ومساواتهم، فإن الجبر الإلهي يؤسس عبوديتهم ولامساواتهم. ومن ثم، وبحسب تعبير لوثر نفسه في نصه حول «**حرية المسيحي**»، فإن المسيحي هو في الوقت نفسه حر وسيد نفسه وأعماله، وعبد مسخَّر في كل شيء للّه وسائر البشر. ولا مخرج له من هذا التناقض إلا بالإيمان: الإيمان بكلية قدرة اللّه وصَغار البشر. وعن طريق آلية الإيمان يعيش الإنسان حريته كعبودية للسلطة الإلهية. ولكن إقرار السلطة الإلهية يقتضي إلغاء سلطة البابا وكنيسة روما. فالسلطة غير قابلة للتفويض إلى مؤسسة بشرية. والبروتستانتية مذهب سلطة، وكل ما هنالك أنها ترفض ممارسة السلطة الدينية من قبل البشر، ولو كانوا من أعضاء السلك الكهنوتي. فهي إذن ليبرالية إزاء الكنيسة كسلطة مؤسسة، واستبدادية في بنيتها اللاهوتية.

وذلك هو عكس واقع الكاثوليكية. فهذه تميّز بدورها بين المستويين الأرضي والميتافيزيقي، ولكنها تعكس طبيعة التناقض بينهما. فمقابل توكيد البروتستانتية على حرية المسيحيين ومساواتهم على الأرض، وعلى عبوديتهم ولاتساويهم ميتافيزيقياً، تطالب الكاثوليكية بخضوع البشر على الأرض وبلاتساويهم من خلال قبول سلطة الكهنة، ليكون لهم حق في المساواة وفي الحرية وفي الخلاص في العالم الآخر. فالكاثوليكية نخبوية أرضياً ومساواتية ميتافيزيقياً. وهي تقترح برسم الغيب حرية مجردة، ولكنها تفرض على الأرض سلطة مجسدة ومؤسسة هرمياً. وفي الشروط التاريخية لأوروبا في القرن السادس عشر، لم يكن من خيار آخر للكاثوليكية غير أن تكون محافظة ونصيرة للوضع القائم، على حين أن البروتستانتية، بدعوتها إلى خلع سلطة الكنيسة والكهنة، كانت حاملة لبذرة ثورية.

ولكن يبقى سؤال أساسي: لماذا قبل سكان مناطق بعينها من أوروبا

بالبروتستانتية وانتصروا لها وقاتلوا من أجلها، فيما رفضها سكان مناطق أخرى وقاتلوا ضدها؟

الإقلاع الثقافي

إن الشرط الأول لنقض سلطة الكنيسة هو وجود علمانيين قادرين على الاستغناء عن وساطة الكهنة في حياتهم الدينية اليومية، وفي قراءة النصوص المقدسة وكتب العقيدة والطقوس. فدقرطة الوعي الديني، التي هي الإنجاز الأول للبروتستانتية، تفترض مستوى معيناً من امحاء الأمية في أوساط السكان. ففي القرون الوسطى المسيحية لم يكن ثمة من متعلم إلا إذا كان رجل دين، ووحده الكاهن كان له مدخل إلى الحياة العالمة التي كان عمادها، على كل حال، اللغة اللاتينية. بيد أن التقدّم الثقافي الذي حققته أوروبا ما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر ـ جزئياً بفضل عملية النقل والترجمة عن الثقافة العربية الإسلامية كوسيط إلى التراث اليوناني والمكتوب باليونانية ـ زادت أعداد المتعلمين أو القادرين على «فك الحرف» في أوساط العلمانيين من نبلاء وبورجوازيين وصناع يدويين. وجاء اختراع المطبعة نحو عام ١٤٥٠ ليسرِّع المسار. فبفضل المطبعة رأت النور طبقة جديدة، هي طبقة العلمانيين المتعلمين التي، وإن لم تكن غالبة بعد، تفوقت عددياً على طبقة الإكليروس المتعلم. وإذ كفت الكتابة عن أن تكون حكراً على الكنيسة، امتدت الحركة إلى الدين نفسه، إذ لم يعد محصوراً بحظيرة الكنيسة.

ولئن تكن اللوثرية جنَّدت أنصارها، في مرحلة أولى، من أوساط المتعلمين، فقد كانت هي نفسها، في مرحلة ثانية، عامل نشر للتعليم. فالاستغناء عن وساطة رجل الدين كان يقتضي تعميم القدرة على القراءة والكتابة لدى عامة الشعب. ومن ثم فإن البلدان الأوروبية التي بادرت إلى احتضان البروتستانتية بحكم تقدمها الثقافي هي عينها التي سرّعت وتيرة تقدمها الثقافي من جراء اعتناقها البروتستانتية. وبالفعل، وللمرّة الأولى في تاريخ البشرية، ارتفعت نسبة المتعلمين في السويد وفي بعض مناطق ألمانيا إلى أكثر من ٥٠٪ من إجمالي السكان الذكور ابتداء من منتصف القرن السابع عشر.

وانحصرت ظاهرة الإقلاع الثقافي هذه أول الأمر في أوروبا الشمالية والشمالية

الغربية، أي أوروبا التي اختارت الانتقال إلى البروتستانتية، على حين أن أوروبا الجنوبية، التي تمسكت بكاثوليكيتها بقوة، آلت منذ منتصف القرن السابع عشر أيضاً إلى ركود ثقافي.

على أن الربط بين حركة الإصلاح الديني وحركة محو الأمية لا ينبغي أن يُعطى طابعاً آلياً. فبعض المقاطعات الكاثوليكية في ألمانيا كانت أكثر تقدماً، من وجهة النظر الثقافية، من مقاطعات بروتستانتية مجاورة. كما أن إنكلترا التي عرفت نمطاً بالغ العنف من الثورة الدينية البروتستانتية، لم تشهد تسارعاً موازياً في وتيرة تقدمها الثقافي. بل هي لن تستدرك فواتها الثقافي إلا بعد سبقها في منتصف القرن الثامن عشر إلى تدشين الثورة الصناعية.

والواقع أن قانون الترابط بين حركة الإصلاح الديني والتقدم الثقافي دلل على فاعلية نموذجية في الدول الصغيرة الحجم في المقام الأول. وتلك هي حالة السويد التي كانت أول بلد في العالم يطور برنامجاً شاملاً لمحو الأمية. فانطلاقاً من فكرة لوثر البسيطة القائلة إن جميع المسيحيين بلا استثناء كهنة، وبما أن الكاهن هو بالتعريف في تصور بشر ما قبل الحداثة من يعرف القراءة، بات واجباً على البشر، كي يكونوا «كهنة» أي محض مسيحيين، أن يتعلموا القراءة. وعلى العكس من الكنيسة الكاثوليكية التي عارضت وصول العامة إلى النصوص المقدسة، شجعت الكنائس البروتستانتية أهالي المدن والأرياف على السواء على تعلم القراءة. ومنذ مطلع القرن السابع عشر أطلقت كنيسة السويد اللوثرية، بمساندة من الدولة، حملات واسعة النطاق لمحو الأمية. وفي أقل من قرن، كان ثمانون في المئة من السكان، في ذلك البلد القروي، قد أضحوا من المتعلمين. وما إن أطل القرن الثامن عشر حتى كان تعميم التعليم في السويد قد أضحى ظاهرة جماهيرية ناجزة، وهذا بدون وجود شبكة موازية من المدارس والأجهزة التربوية. فالبلديات والعائلات هي التي أخذت على عاتقها تعليم أعضائها وأولادها. أما الكنيسة اللوثرية فأخذت على عاتقها بالمقابل توزيع كميات كبيرة من كتب الصلاة والتراتيل والمواعظ ومقتطفات من الكتاب المقدس. وبالإضافة إلى ذلك، كان دورها «قمعياً»: فقد كان القس البروتستانتي يخضع أعضاء أبرشيته لامتحان قراءة، فإذا سقطوا فيه حرمهم من تناول القربان المقدس في قداس يوم الأحد. ومن سجلات الامتحان هذه في أبرشيات

السويد أمكن، احصائياً، التثبت من أن نسبة المتعلمين من السكان بلغت ٨٠٪ منذ عام ١٦٨٠.

ولكن هذا الطابع الأحادي الخط لظاهرة تعميم القراءة والكتابة في السويد لا يكرر نفسه في تجربة إنكلترا. فرغم أن هذا البلد كان مدنياً أكثر منه قروياً، وصناعياً حِرَفياً أكثر منه زراعياً، فإن سجلات أبرشياته لا تشير إلى أن نسبة المتعلمين قد تعدت ٥٠٪ حتى بتأخير قرن بالمقارنة مع السويد. بل إن هذه النسبة سجلت تراجعاً في فترة المئة سنة الممتدة من ١٧٥٠ إلى ١٨٥٠. وفي الواقع كان على إنكلترا أن تنتظر تراكب مفعول الثورة الدينية ومفعول الثورة الصناعية كيما تتجاوز، ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر، عتبة الـ ٥٠٪ الحاسمة من المتعلمين بالنسبة إلى إجمالي السكان الذكور والإناث معاً.

ولا تكتمل لوحة الإقلاع الثقافي في أوروبا بدون الإشارة إلى المقاومة الكاثوليكية وما تسببت فيه من فوات ثقافي حتى بالنسبة إلى البلدان التي كانت تعتبر في مطلع القرن السادس عشر متقدمة ثقافياً مثل إيطاليا وبلجيكا. فإزاء موجة التقدم الثقافي التي انداحت مع الانشقاق اللوثري ردت الكاثوليكية البابوية بحملة كراهية حقيقية للكتاب. فمنذ ١٥٥٩ نشر ديوان التفتيش الفاتيكاني أول طبعة من قائمة الكتب المحظور قراءتها على المسيحيين، كما أن الكنيسة الكاثوليكية نظرت بعين الشجب إلى جملة النتاج المطبوع. فالكتاب المقدس يجب أن يبقى منسوخاً. ومن يملك نسخة مطبوعة منه فإنما يقدم على فعل من أفعال الهرطقة. ومن ثم فإن جملة المناطق الكاثوليكية قابلت تقدم المناطق البروتستانتية بتباطؤ ثقافي، وفقدت إيطاليا الشمالية وبلجيكا موقعيهما المتقدمين. وبمعنى من المعاني كف التقدم الثقافي في البلدان الكاثوليكية عن أن يكون ظاهرة مباطنة. بل إنه في البلدان الكاثوليكية التي أصابت تقدماً، مثل المقاطعات الكاثوليكية في ألمانيا الجنوبية وفي فرنسا الشمالية، أضحى ظاهرة مخارجة. فعن طريق العدوى والتأثر بالجوار البروتستانتي والمنافسة معه انتقلت ظاهرة محو الأمية إلى فرنسا في مطلع القرن الثامن عشر. وبالمقابل فإن أوروبا الجنوبية الكاثوليكية، التي لا تجمعها وأوروبا الجرمانية اللوثرية حدود مشتركة، تأخّر إقلاعها الثقافي إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. بل إن الأجزاء الجنوبية من اسبانيا وإيطاليا انتظرت النصف الأول من القرن العشرين لتجتاز عتبة الـ ٥٠٪ الفاصلة،

وحتى ١٩٧٠ كانت لا تزال تُلحظ جيوب للمقاومة الأمية في اسبانيا والبرتغال. وقد يكون مباحاً القول إن هذا البلد الأخير لم يصل، حتى في ١٩٩٠، إلى المستوى الذي كانت عليه السويد من محو الأمية في مطلع القرن الثامن عشر.

التصنيع

حتى الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر كان النمو الاقتصادي والتقدم الثقافي يؤلفان كلاً واحداً غير قابل للافتراق. فقد كان القطاع الثاني، الحِرَفي قبل أن يكون صناعياً، يتقدم حيثما ترتفع نسبة المتعلمين. وهذا التطابق في النموّين يفصح عن نفسه بجلاء في العصور الوسطى. فالمناطق الكبرى للصناعة النسيجية في القرن الثالث عشر، لا سيما في إيطاليا الشمالية والوسطى وفي فلاندرا، كانت تؤلف جزءاً من العالم النامي ثقافياً. كما أن تطور ألمانيا في مجال الصناعتين التعدينية والنسيجية ترافق بانفجار ثقافي تولدت عنه مباشرة حركة الإصلاح البروتستانتي. وقد كانت خريطة المطبعة في نهاية القرن الخامس عشر تتطابق مع خريطة التقدم الصناعي والتقدم الثقافي على السواء. فانتشار المطبعة كان مرتهناً بارتفاع معدل المتعلمين وبتقدم الصناعة التعدينية. وكان يفترض بالطبّاعين كما بالمستهلكين أن يتقنوا القراءة، مثلما كانت صناعة الصب تتطلب إتقاناً لتقنيات المزج.

وقد ظل التطابق قائماً بعد الثورة اللوثرية. فالدول البروتستانتية الأوروبية الشمالية مثل إنكلترا والسويد وهولندا سجلت تقدماً ثقافياً واقتصادياً معاً. فحيثما ارتفع معدل المتعلمين تطورت الصناعة الحرفية الإنكليزية أو الهولندية وزاد إنتاج السويد وإنكلترا من المنتجات الحديدية. وبالمقابل، فإن أفول إيطاليا الثقافي في الحقبة نفسها ترافق بأفول اقتصادي: فتجميد عملية نشر التعليم تطابق مع تريبف للاقتصاد الإيطالي وخدر في دينامية القطاع الثاني أو المديني. والواقع أن هذا التوازن بين المظهرين الاقتصادي والثقافي للتقدم لا يدعو إلى العجب. فالقطاع الثاني يقوم أساساً على تقنيات تحويل المادة، وهذه التقنيات هي من إنتاج العقل البشري. وكان طبيعياً، من ثم، أن تتطور حيثما أثبت العقل البشري فاعلية وانفتاحاً على التغيّر.

ولكن في الفترة التالية، بين ١٧٥٠ و١٨٥٠، حدث افتراق بين الحركة الثقافية والتطور الاقتصادي. فالثورة الصناعية الإنكليزية عكست اتجاه المسار وبوأت مكانة

الصدارة في أوروبا الأمة الإنكليزية التي لم تكن أكثر الأمم تقدماً من وجهة النظر الثقافية. فإنكلترا، بدون أن تكون أمية تماماً، كانت تأتي في المرتبة الثانية، بعد السويد وألمانيا وسويسرا، في معدلات نشر التعليم. ولكن ما مرّ قرن واحد على الثورة الصناعية حتى كانت صورة إنكلترا قد تغيّرت جذرياً: فمنذ ١٨٥٠ كان ٥٥٪ من سكانها قد أمسوا مدينيين، كما أن نسبة اليد العاملة في الزراعة قد تراجعت إلى ٢٢٪ مقابل ٤٦٪ للعاملين في القطاع الثاني. وفي الحقبة نفسها، كان لا يزال أغلب سكان ألمانيا وفرنسا والسويد من الريفيين: ٦٥٪ و٧٥٪ و٨٨٪ على التوالي.

هذا التحوّل جعل بريطانيا منذ ذلك الحين قوة اقتصادية عظمى. فموقع بريطانيا في منتصف القرن التاسع عشر كان أعظم حتى من موقع الولايات المتحدة الأميركية في أواسط القرن العشرين. فرغم أن سكانها ما كانوا يشكلون سوى ٢,٢٪ من سكان العالم، كانت تنتج ٥٣٪ من حديد العالم و٤٩٪ من نسيجه. وهذا في حين أن سكان ألمانيا والسويد وسويسرا كانوا هم الذين يتقنون القراءة والكتابة. والواقع أن الطلاق بين الثقافي والاقتصادي هو ما أنجب، على الصعيد النظري، المادية التاريخية. فماركس وأنغلز شادا نموذجهما التفسيري على أساس الاستقلال الذاتي للواقعة الاقتصادية. فعلى الضد من فلسفة الأنوار التي كانت ترى في تقدم العقل شرطاً مسبقاً لتقدم الاقتصاد، وجدا في تقدم بريطانيا الصناعي دليلاً على العكس. فتطور التكنولوجيا الإنكليزية بين ١٧١٠ و١٧٩٠ أتاح إمكانية تطور اقتصادي في سياق ركود ثقافي نسبي. بل إن الآلات التي اخترعها المهندسون البريطانيون من أجل إنتاج الفولاذ والطاقة (الفحم) ومن أجل تحويل القطن والصوف والكتان إلى خيوط نسيجية، اقتضت تكوين طبقة عاملة ضخمة بدون أن تقتضي ارتفاعاً ملموساً في مستواها الثقافي. فمهمات البروليتاريا النسيجية بسيطة وتكرارية ولا تستلزم قدرة مسبقة على ممارسة القراءة والكتابة.

وقد كان لا بد من انتظار تعميم الثورة الصناعية وانتقالها إلى أقطار أوروبية أخرى كيما يعاود الثقافي والاقتصادي اتصالهما. وسويسرا هي التي قدمت نموذجاً أو منطقاً ثانياً للإقلاع الاقتصادي. فقد قام اقتصادها على استيراد الخيط البريطاني وعلى استخدامه في صناعة نسيجية متطورة ومتخصصة. وبالإضافة إلى الحياكة الفنية طورت سويسرا صناعة ميكانيكية للساعات وللآلات الدقيقة لا نظير لها في إنكلترا.

وبنية الصناعة السويسرية هذه كانت تقتضي طبقة عاملة ماهرة ومتعلمة ومتخصصة، وهذا على عكس الصناعة الإنكليزية التي كانت تتطلب يداً عاملة غير متخصصة، ومنقولة مباشرة من الأرياف لتحويلها إلى بروليتاريا نسيجية غير ماهرة. وفي هذا الطور الثاني من الثورة الصناعية، الذي عمّ بعد سويسرا السويد وألمانيا وبلجيكا، أمسى دور التقنية والعلم أساسياً، واقترن التحول الكمي للسكان من ريفيين إلى مدينيين بتحول كيفي شهد انفجاراً حقيقياً في التقنيات وتعقيداً في التكنولوجيا وتحولاً موازياً في العقليات التي باتت مهيأة لتقبل التغير اللامتناهي.

في هذا الطور الثاني من الثورة الصناعية لم تعد البروليتاريا تلك الكتلة الصماء والفظة التي تصفها أدبيات القرن التاسع عشر. وصحيح أن تكميم الطبقات العاملة قد تواصل في جميع بلدان أوروبا الغربية التي اجتازت عتبة الـ ٥٠٪ في نسبة السكان المدينيين، ولكن هذا التكميم ترافق بتكييف على صعيد التعلم والقدرة على هضم التكنولوجيات. وفي هذا الطور الثاني عادت ألمانيا ـ ومعها السويد ـ تسبق إنكلترا: فبنيتها الثقافية التحتية كانت تؤهلها أكثر من إنكلترا للقيام بعبء الثورة الصناعية الثانية. وابتداء من الأعوام ١٨٧٠ـ ١٨٨٠ يمكن القول إن خريطة التقدم الصناعي قد عادت تتطابق مع خريطة التقدم الثقافي. وهذا التطابق قد استمر، مع بعض الشذوذ هنا وهناك، إلى نهاية القرن العشرين. وباستثناء الحالتين اللتين تقدمهما هولندا والدانمرك اللتان تخصصتا ـ على ارتفاع مستواهما الثقافي ـ في أنشطة اقتصادية غير صناعية، فإن الاندفاعة الصناعية لم تعد تقبل الفصل عن شرط التقدم الثقافي. والدليل السالب يقدمه الجنوب الأوروبي المتوسطي. ففي ١٩٧٠ كانت نسبة العاملين في الصناعة تقل عن ٢٠٪ من سكان أسبانيا وجنوب إيطاليا، وهي المناطق عينها التي تأخّر إقلاعها الثقافي إلى مطلع القرن العشرين، والتي كانت، حتى ١٩٧٠، لم تتجاوز بعد عتبة الـ ٥٠٪ الفاصلة في نسبة السكان المتعلمين.

نزع المسيحية

بين ١٧٣٠ و١٩٩٠، وعلى مراحل، خسرت الديانة المسيحية سيطرتها على أوروبا. فقد أفلتت الحياة الاجتماعية من إسار معتقداتها وكنائسها. وهذه السيرورة، المحتومة وإن المتقطعة، تحكمت بها قطيعات ثلاث:

القطيعة الأولى: بين عامي ١٧٣٠ و١٨٠٠ جنح قسم رئيسي من العالم الكاثوليكي إلى نزع المسيحية. فمن المناطق التي نضت عنها سلطة الكنيسة فرنسا الباريسية، واسبانيا الوسطى، والبرتغال الجنوبي. أما بقية شعوب أوروبا فقد بقيت على وفائها للديانة التقليدية، سواء في شكلها الكاثوليكي أو البروتستانتي.

القطيعة الثانية: بين ١٨٨٠ و١٩٣٠ انهارت معظم الأنظمة الدينية البروتستانتية في إنكلترا، وفي البلدان الجرمانية، وفي البلدان الاسكندنافية. وفي نهاية هذه المرحلة الثانية، أي في نحو ١٩٣٠، كانت القوة الدينية الوحيدة التي لا تزال نافذة الكلمة في أوروبا هي الكنيسة الكاثوليكية، ولكن حصراً في المناطق التي وفّرتها القطيعة الأولى.

القطيعة الثالثة: بين ١٩٦٥ و١٩٩٠ تصدع الحصن الكاثوليكي الأوروبي الأخير. فقد أفلتت من قبضة الكنيسة بلجيكا وألمانيا الجنوبية والرينانية والنمسا وجزء من سويسرا وجنوب فرنسا وشمال إيطاليا واسبانيا والبرتغال.

وقد تكون السمة الأكثر تمييزاً لظاهرة نزع المسيحية هي تقطّع مسارها. فالكاثوليكية التي لفظت أنفاسها مع الثورة الفرنسية في الحوض الباريسي عززت مواقعها في مقاطعات بريتانيا والألزاس وفلاندرا وبافاريا. وفي القرن التاسع عشر أضفت سلسلة من اليقظات الدينية حيوية متجددة على مختلف البروتستانتيات. ولئن تكن ظاهرة نزع المسيحية تعبيراً رئيسياً من تعابير الحداثة، فإن تقطع مسارها إنما يعود إلى أن الحداثة لم تكن هي العامل الفاعل الوحيد. فالعقيدة المسيحية دللت، وهي قيد تفكك، على قدرة كبيرة على المقاومة. وتبعاً لدرجة هذه المقاومة عرفت كل بقعة من بقاع أوروبا مصيراً دينياً متميزاً.

أما عوامل أزمة الدين فتكاد تكون قابلة للحصر في اثنين: الثورة العلمية والثورة الصناعية. فهاتان الثورتان المتكاملتان، اللتان عمتا في نهاية المطاف جملة القارة، أعطتا ظاهرة نزع المسيحية، في خاتمة المطاف أيضاً، طابعاً شمولياً عاماً.

لقد شرع عامل التفكك الأول يمارس تأثيره منذ منتصف القرن السابع عشر، عندما طفق رجال العلم الأوروبيون يصوغون تصوراً جديداً للكون، مكتوباً هذه المرة بلغة الرياضيات، لا اللاهوت. فكوبرنيكوس ونظريته في مركزية الشمس، وغاليليو

وثورته الميكانيكية، وكبلر وقوانينه حول حركة الأفلاك السماوية، حددوا للنخبة الأوروبية إطاراً مرجعياً جديداً تحكمه قوانين رياضية ثابتة. ولم يقل أحد آنذاك بموت اللّه، ولكن فعله الخالق لم يعد ضرورياً لمسار العالم الأرضي. ولا كذلك فعل الشيطان الشرير. وبدون أن تتصدى الفيزياء النيوتنية لسر أصل الكون، صارت تقدم تفسيراً أفضل من التفسير الديني القديم لطريقة اشتغاله. ولئن تكن الكتابة الرياضية لمعادلة الكون لم تلغ الجهل البشري، فقد ضيّقت على كل حال من نطاقه. وليس من قبيل المصادفة أن تكون الحقبة نفسها قد شهدت محاولات متعددة لإثبات وجود اللّه بقوة العقل وحده، صنيع ما فعله ديكارت في **تأملاته الميتافيزيقية**، ومن بعده بسكال في **خاطراته**. ذلك أن القلق الوجودي والإلحادي كان ذرّ بقرنه. ومن ثم أوكلت إلى الرياضيات المهمة التي أمسى النص الديني عاجزاً عن أدائها. وقد تكررت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أزمة القرن السابع عشر، ولكن لتضرب هذه المرة العالم البروتستانتي بعد أن كانت ضربت في المرة الأولى العالم الكاثوليكي. فقد جاء نشر داروين لكتابه «**أصل الأنواع**» ١٨٥٩ ليزعزع تصور التوراة والكتاب المقدس لقصة الخلق الأول. ولئن تكن البروتستانتية بوجه خاص هي التي تأذّت من الثورة الداروينية، فلأن قصة الخلق توراتية أكثر منها إنجيلية، ولأن البروتستانتية تقوم على مرجعية توراتية لا تقل أهمية عن المرجعية الإنجيلية.

أما العامل الثاني للتفكك الديني فهو الثورة الصناعية التي لم يكن لها، على عكس الثورة العلمية، دور مباشر في تهديم المعتقدات اللاهوتية، ولكن التي حالت مع ذلك دون عودة الدين إلى استعادة مواقعه التي خسرها عن طريق خلقها طبقة بروليتارية صناعية لا تقدم للإيمان التقليدي الملجأ الذي كان يقدمه الوسط الشعبي القديم.

ثورة ضبط النسل

إن تحديد النسل، مع محو الأمية ونزع المسيحية، هو ثالث عناصر الحداثة. وقد بدأ انتشاره في أوروبا منذ نهاية القرن الثامن عشر. وكانت أول من طبقته فرنسا التي لم تكن مع ذلك أكثر أمم أوروبا تقدماً ثقافياً. ثم تلتها أوروبا الشمالية البروتستانتية في القرن التاسع عشر. ولئن تكن خريطة ضبط النسل قد تطابقت في

القرن العشرين مع خريطة التقدم الثقافي في مجمل أوروبا، فإن عاملها المحدد الأول لم يكن في حينه ارتفاع المستوى الثقافي وحده، بل كذلك الأزمة الدينية التي ضربت الكاثوليكية في ١٧٣٠ـ ١٨٠٠، ثم البروتستانتية في ١٨٨٠ـ ١٩٣٠. فانهيار المعتقدات الدينية من جراء الثورة الكوبرنيكية والثورة الداروينية هو الذي حدد، على خلفية من التقدم الثقافي، موقفاً ومسلكاً جديدين إزاء الجنس. والدليل أن فرنسا السباقة إلى نزع المسيحية في سياق ثورة ١٧٨٩، كانت سباقة أيضاً إلى مباشرة ثورة تحديد النسل. وليس من قبيل المصادفة أن تكون المناطق المتمسكة بكاثوليكيتها من فرنسا هي التي لا تزال تسجل أعلى المعدلات في نسبة المواليد. وذلك هو أيضاً الشأن في بلدان أوروبا الجنوبية الكاثوليكية التي لم تدخل في مرحلة ضبط النسل إلا بعد إقلاعها الثقافي بين ١٩٢٠ و١٩٤٠. وضبط النسل هو في نهاية المطاف مسألة عقليات. وبما أن كلاً من الكاثوليكية والبروتستانتية تكرس الجنس وتضفي عليه طابعاً من الحرمة المقدسة، فقد كان لا مناص من أن يتغيّر موقف الإنسان الأوروبي من الدين كيما يتغيّر موقفه من الجنس. وما يميّز هذا التطور في أوروبا هو طوعيته. فتحديد النسل جاء نتيجة لسلوك تلقائي، ولم تتدخل الدولة في أي مكان لفرضه. وهذا على عكس ما يجري الآن في بعض بلدان العالم الثالث حيث تتدخل الدولة لتفرض أحياناً بالقوة ما لا تقبله العقليات بعد.

مولد الأيديولوجيا

إذا كان الإنسان الأوروبي كفّ عن أن يكون إنساناً دينياً، فقد أخلى مكانه بالمقابل للإنسان الأيديولوجي. ففي كل مكان من أوروبا ترافق موت المسيحية بمولد الأيديولوجيا. فبدلاً من السماء باتت الأرض هي محل اليوطوبيا. وهذه اليوطوبيا تمحورت حول قطبين: الأمة أو الطبقة. فجميع الأيديولوجيات الأوروبية كانت إما قومية وإما اشتراكية. وكل من الوعي القومي والوعي الطبقي ما كان له أن يظهر إلى حيز الوجود إلا بقدر ما يخلي له المكانَ الوعيُ الديني. فالثورة الفرنسية شادت مدينتها على فكرة الأمة. ولكن الثورة الصناعية هي التي خلقت إمكانية أخرى لتجسيد فكرة المدينة المثالية: الطبقة. فالبروليتاريا المتألمة، المتعذبة، الخارجة من العدم، هي التي أوكلت إليها مهمة بناء أورشليم الجديدة. بيد أن الميتافيزيقا

الاشتراكية للقرن التاسع عشر، مثلها مثل الميتافيزيقا القومية للقرن الثامن عشر، ما كان لغير الفراغ الديني أن ينتجها. ففرنسا طورت منذ ثورة ١٨٤٨ مذاهب الاشتراكية مع أنه لم يكن فيها وجود لطبقة عاملة غفيرة. وبالمقابل، فإن الاشتراكية بقيت عديمة الوجود في إنكلترا إلى عام ١٨٨٠، رغم قوة الوجود العددي للطبقة العاملة فيها. والواقع أنه كان لا بد من انتظار انهيار الميتافيزيقا البروتستانتية، مثلما انهارت في فرنسا من قبلُ الميتافيزيقا الكاثوليكية، كيما تصعد موجة الأيديولوجيا الاشتراكية. وليس من قبيل المصادفة أن تكون سيرورة الأدلجة قد تأخرت في اسبانيا والبرتغال وجنوب إيطاليا إلى النصف الأول من القرن العشرين. ففي هذه المناطق التي تأخر إقلاعها الثقافي، لم تكن الميتافيزيقا الدينية قد أخلت مكانها بعد لأية ميتافيزيقا بديلة. ولعل هذا التأخير بالذات هو ما جعل إغراء الفاشية قوياً فيها.

موت الأيديولوجيا

ذلك هو أحدث أطوار الحداثة الأوروبية. وهو طور قابل بدوره للتقسيم إلى أدوار ثلاثة. ففي الدور الأول انفجرت أزمة الأيديولوجيا القومية التي تسببت في إشعال نار حربين عالميتين، وبالتالي في سقوط عشرات الملايين من القتلى. وفي الدور الثاني بدأ انكماش الأيديولوجيا الاشتراكية، وقد تزامن هذا الدور مع حركة الجزر التي أصابت البروليتاريا الأوروبية وجرّدتها من صفتها كطبقة غالبة ديموغرافياً. وقد بدأ الانحسار الكمي للطبقة العاملة الصناعية منذ مطلع الستينات في إنكلترا وهولندا والسويد، ثم امتد إلى بلجيكا وسويسرا بين ١٩٦٥ و١٩٧٠، قبل أن يصيب ألمانيا ثم فرنسا وإيطاليا وفرنسا بين ١٩٧٥ و١٩٨٠. ثم قصم في الأعوام ١٩٨٠ـ ١٩٨٥ ظهر الثورة الصناعية في إرلندا والبرتغال حتى قبل أن تصل إلى سن النضج. فحصة الصناعة من قوة العمل تراجعت في أكثر البلدان الأوروبية إلى ٣٠٪، بل إلى ٢٥٪ في بلد مثل هولندا، وهذا منذ ١٩٨٧. وبالإضافة إلى هولندا، ضربت انكلترا الرقم القياسي في الانحسار الكمي للطبقة العاملة التي خسرت ٤٤٪ من تعدادها مقابل ٣٠٪ في فرنسا و٢٤٪ في إيطاليا. وهكذا تكون البروليتاريا فقدت مركزها المهيمن في المجتمع بجملته، كما في داخل العالم الصناعي. ومع موجة نزع التصنيع التي انداحت منذ مطلع الستينات انطفأت الأسطورة العمالية أو ما سمي، في

زمن سيادة الماركسية، الرسالة التاريخية للبروليتاريا. ودخلت مختلف أحزاب اليسار، الشيوعي منه والديموقراطي، في طور أزمة مفتوحة.

أما في الدور الثالث والأخير، الذي يتطابق زمنياً مع حقبة ١٩٧٠ـ ١٩٩٠، فقد تطورت، على حساب الأيديولوجيات الكبرى، وأحياناً فوق حطامها، أيديولوجيات قابلة للوصف بأنها صغرى، من قبيل أيديولوجيا الحركة البيئوية وأيديولوجيا حقوق الإنسان. وأول ما يميِّز هذه الأيديولوجيات الصغرى انعتاقها، أو مسعاها إلى الانعتاق، من إشكالية اليمين واليسار الموروثة من زمن الأيديولوجيات الكبرى. وثاني ما يميزها هو رفضها الهرب إلى خارج الواقع. فهي لا تحلم ولا تبشر بمدينة مثالية أسواء كانت من طبيعة قومية أم طبقية. بل تريد أن تصون مدينة الحاضر من كل ضروب الشطط النووي أو التكنولوجي «التلويثي». ولهذا فإنها تبدو وكأنها محافظة بدون أن تكون يمينية. وفي قبالة هذه الأيديولوجيا «الخضراء» تنتصب الأيديولوجيا «الرمادية»، أي أيديولوجيا حركات اليمين المتطرف الذي يريد هو الآخر أن ينقذ مدينة الحاضر المثالية ـ في تقديره ـ من ضرب آخر من التلوث هو «التلوث اللوني» و«الثقافي» الذي يجسِّده المهاجرون الذين يكونون قد حلوا على هذا النحو محل اليهود كموضوع للعنصرية واللاسامية المتجددة.

والواقع أنه إزاء المهاجرين سيتحدد في مطلع القرن الحادي والعشرين بُعد حضاري جديد لأوروبا. فهل ستفلح في تأمين شروط الاندماج العادل والكريم لعشرات الملايين من المهاجرين الذين لم يعد لها غنى عنهم منذ دخولها في طور أفول ديموغرافي متسارع؟ وبتعبير آخر، هل ستفلح أوروبا في تجاوز مركزيتها الإثنية لتصير كونية؟

قد تكون هذه العلاقة بالآخر هي نقطة الضعف اليتيمة في هذا الكتاب الممتاز الذي يعيد بناء اللحظات الأساسية في عملية اختراع أوروبا والحداثة معاً. فلا «الآخر» الذي أخذت منه أوروبا في بداية انطلاقتها حاضر، ولا كذلك «الآخر» الذي أعطته أوروبا كثيراً منذ إقلاعتها الفريدة في نوعها في تاريخ القارات وجغرافيتها. ذلك أن أوروبا لم تكن محصورة قط في أوروبا، لا عندما أخذت عن الحضارة العربية الإسلامية وعن الحضارتين الرومانية واليونانية، ولا عندما أعطت للعالم أجمع. فأوروبا غير قابلة للفهم بأوروبا وحدها، بدون جذورها التاريخية في

الحضارات المتوسطية، وبدون امتداداتها الجغرافية في القارتين الأميركية والأوسترالية. بل أوروبا غير قابلة للفهم بدون حضورها الكثيف في العالم قاطبة من خلال حركة الاستعمار والاستيطان، كما من خلال تعميم التكنولوجيا والثقافة الأوروبيتين على مستوى الكرة الأرضية بأسرها. بل إن أوروبا غير قابلة للفهم بدون ذلك الآخر الذي حاول أن يسير على خطاها وينهج نهجها ويلبس حتى لباسها، سواء كان ذلك الآخر هو ياباني عصر الميجي أو عربي عصر النهضة أو تركي العصر الكمالي. وبمعنى من المعاني فإن أوروبا هي أيضاً من اختراع الآخر. فلولا الآخر، ولولا مرآته، لما استطاعت أوروبا أن ترى نفسها في إقلاعتها ومفارقتها لشرط سائر القارات. تماماً كما أن هذا الآخر ما كان يستطيع، لولا المرآة التي يقدمها له تقدم أوروبا، أن يقيس مدى حاجته هو نفسه إلى أن يتجاوز شرطه.

العلمانية: مسألة سياسية لا دينية

مما يميِّز الخطاب العربي الحديث قدرته الهائلة على الاستدماج السريع للمصطلحات الأيديولوجية. فقبل قرن، لا أكثر، كانت اللغة العربية تجهل مئات المفاهيم التي باتت لها الغلبة في الخطاب العربي الحديث من قبيل القومية والأممية والرأسمالية والاشتراكية والليبرالية والفاشية والرومانسية والسريالية والبنيوية واللاأدرية، . . . إلخ.

مفهوم واحد لم يأخذ طريقه إلى التبيئة: «العلمانية». فهذا المصطلح ما فتئ يُعامل، منذ لحظة اكتشاف وجوده، معاملة القريب الفقير. ولئن استطاع المصطلح أن يفرض نفسه في المشرق حيث ثمة وجود لـ «أقليات مسيحية»، فاستعار من قاموسها اللاهوتي تعبير «العلماني» بالتعارض مع «الإكليريكي»، أي مَنْ ليس رجل دين وكنيسة، فإنه في المغرب، حيث لا وجود لتلك «الأقليات»، لم يفلح إلا في أن يلجأ إلى التعريب الحرفي، فبات يُقال للعلمانية «لائكية»(*).

ولكن بغض النظر عن اللفظ في ذاته، فإن المفهوم لم يفلح قط في أن يفوز بحقوق المواطنة. فقد بقي على امتداد عقود بكاملها منبوذاً، متجاهلاً، متحاشى، مستبعداً من أي تأسيس نظري، حتى من العلمانيين أنفسهم ممن أرادوا أن يمارسوا العلمانية على طريقة بطل موليير في ممارسة النثر، أي كما لو بغير علمهم. ولقد استُبيح المفهوم واللفظ معاً إلى درجة أن كاتباً مثل محمد عابد الجابري ـ ارتقى إلى مصاف «أستاذ تفكير» بالنسبة إلى شريحة كاملة من الأنتلجنسيا العربية ـ لم يجد من

(*) انظر: التذييل حول أصل كلمة «علمانية» في اللغة العربية في خاتمة هذا المقال.

حرج، ولا من معارضة، في أن يطالب بسحبه نهائياً من القاموس التداولي للفكر العربي وبالحجر عليه في غيتو اللامفكر به والممنوع التفكير فيه.

بيد أنه ابتداء من التسعينات يمكن أن يلحظ انعكاس في اتجاه الظاهرة. فمع المحاولتين المميزتين والشجاعتين لفؤاد زكريا وعزيز العظمة، وكذلك جوزيف مغيزل ومحمد سعيد العشماوي، يمكن القول إن التيار الأصولي، الذي يبدو وكأنه يكتسح الساحة العربية السياسية والفكرية، قد أفلح على الأقل في أن يجبر العلمانيين العرب على الخروج من حالة البيات الشتوي. ففي مواجهة هذا التيار، الذي ليس من طبيعته المساومة الأيديولوجية، لا تملك العلمانية ـ مثلها مثل سائر قيم الحداثة ـ إلا أن تسفر بعد طول تحجب، أي أن تدخل في مجال المفكر به، ولو من بابه الضيق في طور أول.

والعجيب أن ما يصدق على الساحة العربية يصدق إلى حد ما على الساحة الأوروبية، وحصراً الفرنسية. فمعركة العلمانية كانت بدت وكأنها قد ربحت تماماً ونهائياً. أولاً مع قانون فصل الدولة عن الدين في ١٩٠٥، وثانياً مع دستور ١٩٤٦ ودستور ١٩٥٨ اللذين أعلنا فرنسا «جمهورية علمانية». ولقد شهدت العقود الثلاثة التالية لصدور مرسوم ١٩٤٦ بدورها نوعاً من البيات الشتوي. فباستثناء محاولات قليلة ومحصورة بالأوساط الكاثوليكية المتنورة التي أرادت تكييف الكنيسة مع الواقع الدستوري الجديد، فإن الخمسينات والستينات والسبعينات لم تشهد إغناء يذكر للأدبيات العلمانية. ولكننا ابتداء من الثمانينات، ومع عودة المكبوت الديني كما بات يقال، انقلبت الآية. ونظراً إلى أن الإسلام يمثل ثاني أكبر دين في فرنسا (قرابة أربعة ملايين مسلم نصفهم من المتجنسين ونصفهم من المقيمين، بالإضافة إلى بضعة آلاف فرنسي اعتنقوا الإسلام)، ونظراً بالتالي إلى أن المد الأصولي قد تحوّل حتى بالنسبة إلى فرنسا إلى مشكلة داخلية، فقد عرفت الأدبيات العلمانية في السنوات العشر الأخيرة نوعاً من «نشأة مستأنفة». وبدون أية محاولة للحصر والاحصاء ـ مستحيلة أصلاً ـ فإن النتاج النظري حول مسألة العلمانية قد أربى، ابتداء من الثمانينات، على المئة عنوان. وقد أسهم في هذه الحركة بطبيعة الحال المستعربون الجدد والمتخصصون في الدراسات الإسلامية، ومنهم على سبيل المثال برونو إتيين: «فرنسا والإسلام» (١٩٨٩)، جيل كيبل: «ضواحي الإسلام» (١٩٨٧)، غي غوتييه:

«الإسلام وفرنسا والعلمانية» (١٩٩١)، هنري سانسون: «العلمانية الإسلامية في الجزائر» (١٩٨٣)، فرانسوا بول بلان: «الإسلام أو/و العلمانية» (١٩٩١)، جان هيلين كلتنباخ: «فرنسا فرصة الإسلام» (١٩٩١)، أندريه كوست: «الثقافة والدين والمواطنة والعلمانية على محك الهجرة» (١٩٨٥)، إدغار فيبر: «الإسلام في فرنسا أو السلم المقدس» (١٩٩٢)، أوليفييه كاريه: «الإسلام العلماني أو العودة إلى السُنَّة الكبرى» (١٩٩٣). ومما يلفت النظر أن مسلمين متجنسين أو مقيمين أو كاتبين بالفرنسية كان لهم إسهام واسع في هذه الحركة. ومنهم صهيب بن اشيخ، إمام مسجد مرسيليا الذي انتصر بقوة في كتابه «النبي والجمهورية» لفكرة إسلام معلمن. ومنهم بطبيعة الحال محمد أركون الذي انتصر للعلمانية laïcité ضداً على العلمانوية laïcicisme، ومنهم أيضاً محمد شريف فرجاني الذي انتقد في كتابه «الإسلاموية والعلمانية وحقوق الإنسان» (١٩٩١) محمد أركون على موقفه المتحفظ من العلمانية وانتصر للتقليد الجذري الذي أرساه علي عبد الرازق. والواقع أنه ليس من قبيل المصادفة أن يكون كتاب هذا الأخير عن «الإسلام وأصول الحكم» قد ترجم أخيراً إلى الفرنسية كاملاً (بعد أن كانت بضعة فصول منه قد ترجمت منذ ١٩٣٣). وكذلك كتاب فؤاد زكريا الذي صدر بالفرنسية عام ١٩٩١ تحت عنوان: «العلمانية أو الإسلاموية: العرب في ساعة الاختيار».

في سياق هذه المساءلة الجديدة لإشكالية العلمانية ولقدرتها على الدفاع عن نفسها في مواجهة الأصوليات كافة، الإسلامية منها كما المسيحية واليهودية، وكذلك لقدرتها على رفع التحديات وهضم المستجدات واستدماج المتغايرات في زمن الانزياح الديموغرافي للقارات في مطلع القرن الحادي والعشرين، يأتي الكتاب المميّز لموريس باربييه، مدرس مادة العلوم السياسية في جامعة نانسي الثانية، عن **«العلمانية»**(*). كتاب مميّز، أولاً لأنه يفك أسر «العلمانية» من قيود الأيديولوجيا، أو بالأحرى من سوسها الذي لا يفتأ ينخرها منذ أن كفت عن أن تكون مجرد إطار قانوني لتنظيم العلاقة بين الدولة والدين لتتحول إلى مقولة قائمة بذاتها وموضوع للمناقصة وللمزايدة وللهوى الأيديولوجي. وثانياً لأنه يتقدم بنظرية في العلمانية تتمتع

(*) Maurice Barbier; la laïcité. l'Harmattan, Paris; 1995, 311 pages.

بمستوى عالٍ من الأصالة، وذلك بقدر ما تربط بينها وبين ما يسميه م. باربييه «الحداثة السياسية».

ففيما يتعلق بتنظيم العلاقات بين الدول والدين، ثمة صيغتان كبيرتان تتسع كل منهما لتمايزات وتباينات في الجزئيات: فإما أن تكون الروابط موصولة وموثوقة بين الدولة ودين بعينه، يحكمها ويقودها (وتلك هي التيوقراطية أو الحكومة الدينية)، أو تدعمه وتقوده (وتلك هي الدولة الطائفية)، وإما أن يكون ما بين الدولة والدين انفصال، متفاوت في حدِّيته، بحيث لا تتدخل الدولة في مسائل الدين، ولا تمارس الطوائف الدينية أيّ تأثير مباشر على الشؤون العامة. والعلمانية، على تعدّد الأشكال التي يمكن أن تتظاهر بها، هي نظام الفصل والتفريق هذا. وثمة إمكانية لصيغة ثالثة، ولكن يبدو أن صفحتها طويت نهائياً مع سقوط الشيوعية، وهي: إعلان الدولة رسمياً لإلحاديتها والتزامها بمكافحة كل شكل من أشكال الدين، وهو التزام يمثل بحد ذاته شكلاً جديداً من أشكال الدين.

بحصر المعنى إذن لا مؤدى للعلمانية سوى هذا التفريق بين الدولة والدين، مما يترتّب عليه مظهران متكاملان: فمن جهة أولى تستلزم العلمانية أن تكون الدولة مستقلة تماماً عن كل دين وعن كل سلطة دينية، ومن الجهة الثانية تفترض أن الأديان جميعها حرّة على السواء في مواجهة الدولة. وبديهي أن هذا وضع مثالي، وقلّما يقوم في الواقع، نظراً لأن ثمة مجالاً مشتركاً لكل من الدولة والدين معاً، هو المجتمع نفسه. وبهذا المعنى الحصري، وكفصل تام بين الدولة والدين، فإن العلمانية لا تقوم إلا في قلة من البلدان: فرنسا، الولايات المتحدة الأميركية، المكسيك، تركيا. وكثيرة هي بالمقابل الدول التي تعرف، في أوروبا، «نصف علمانية»، مثل ألمانيا وبلجيكا وهولندا. فالدولة في ألمانيا، مثلاً، حيادية من وجهة النظر الدينية، لا تنتصر لدين على دين، ولا وجود فيها لدين دولة أو لكنيسة قومية. وهي بهذا المعنى دولة علمانية. ولكنها بالمقابل لم تبتّ صلتها بالكنائس، البروتستانتية والكاثوليكية حصراً، وتعتبرها، كهيئات اجتماعية، تابعة للقانون العام، وتقر لها بحقها في التعليم الديني لأتباعها في المدارس العمومية. وفي الوقت الذي تلتزم الدولة في بلجيكا بالحياد الديني، فإنها تعقد صلة خاصة مع ديانة الغالبية (٧٠ في المئة من السكان) التي هي الكاثوليكية، وتضمن التعليم الديني في المدارس

العمومية لمن يطلبه من تلاميذها أو أهاليهم، وتتكفل بالإنفاق على القائمين بأمر الشعائر الدينية، وإن كانت تحصرهم بطوائف ست: الكاثوليكية، البروتستانتية، الأنغليكانية، اليهودية، الإسلام، الأورثوذكسية (وهاتان الطائفتان الأخيرتان استحدثتا بصفة قانونية، بموجب قانونين صادرين عامي ١٩٧٤ و١٩٨٥ على التوالي). وهناك أيضاً دول «شبه علمانية»، وهي الدول اللاتينية في جنوب أوروبا: البرتغال، اسبانيا، إيطاليا. فحتى الأمس القريب، كانت الكاثوليكية لا تزال هي الديانة السائدة أو الرسمية في هذه الدول. فدستور البرتغال لعام ١٩٥١ ينص على أن الكاثوليكية هي «دين الأمة البرتغالية (٩٤ في المئة من السكان)» ويقرّ لها بمعاملة خاصة. وقد تبنّت إسبانيا عام ١٩٧٨ دستوراً حديثاً يضمن الحرية الدينية للأفراد، ولكنه يؤكد في الوقت نفسه على وجود علاقات تعاون بين الدولة والطوائف، ولا سيما الكاثوليكية. وتعمم اسبانيا التعليم الديني في المدارس، وتسمح بوجود مرشدين روحيين في الثكنات والمستشفيات والسجون، وتبيح لمواطنيها أن يقتطعوا نصفاً في المئة من ضرائبهم ليقدموه على شكل «عُشْر» للكنيسة. أما في إيطاليا التي لها وضع خاص بحكم كونها مركز البابوية، فإن الدولة تعترف رسمياً بأن «مبادئ الكاثوليكية تمثّل جزءاً من التراث التاريخي للشعب الإيطالي»، وتعفي الكهنة من الخدمة العسكرية، وتقر بمشروعية الزواج الديني وتسمح بالتعليم الديني في المدارس العمومية على نفقة التلاميذ وأهاليهم. أما بريطانيا أخيراً فتقدم نموذجاً لدولة «لاعلمانية» بدون أن يعني هذا أنها دولة دينية. فالكنيسة الانغليكانية ما زالت لها في إنكلترا صفة الكنيسة الرسمية، والملك (أو الملكة) هو رأس هذه الكنيسة. والبرلمان يشرف على تنظيم الكنيسة وشؤونها العبادية، والحكومة تقدّم للكنيسة نصف كلفة صيانة مبانيها، وتعفي مداخيلها من الضريبة، والأساقفة الانغليكانيون أعضاء شرعاً في مجلس اللوردات. وذلك هو أيضاً شأن اليونان التي أقرّت دستورها لعام ١٩٧٥ «باسم الثالوث الأقدس، المشارك في الجوهر وغير المنقسم» والتي تعتبر الأورثوذكسية «ديانة سائدة» (٩٦ في المئة من السكان)، أو بتعبير آخر «كنيسة قومية». ولكن في جميع هذه الحالات، ومهما تفاوتت درجة العلمانية بين «نصف علمانية» و«شبه علمانية» و«لاعلمانية»، تكفل الدولة الأوروبية الحرية الدينية، أي حرية اعتناق الدين وحرية تبديله، كفالة مطلقة، وهذا أحياناً إلى حد الإخلال بمبدأ المساواة أمام القانون، كما

فعلت إنكلترا عندما سمحت لراكبي الدراجات النارية من طائفة السيخ بعدم ارتداء الخوذة الواقية لأن التعمّم بالعمامة هو عندهم من مقتضيات دينهم.

هذا فيما يتعلق بالواقع التطبيقي للعلمانية. أما فيما يخص نظريتها فإن الجديد الذي يقدمه كتاب باربييه هو افتراضه بأن العلمانية لا تقتضي فقط فصلاً بين الدولة والدين، بل فصلاً أكثر جذرية بعد بين الدولة والمجتمع المدني، مما يستلزم بدوره تشكل دولة حديثة مكلفة بالمصلحة العامة، وفي الوقت نفسه تشكّل مجتمع يستطيع الأفراد في إطاره أن ينشدوا بملء الحرية مصالحهم الخاصة. وقوام الحداثة السياسية إنما هو تحديداً في هذا الفصل بين الدولة والمجتمع، بين الدائرة العامة والمضمار الخاص. فالدولة الحديثة هي بالتعريف دولة متمايزة عن المجتمع، تعلو على المصالح الخاصة للأفراد، وشاغلها الأوحد المصلحة العامة للمتّحد السياسي. وفي الوقت الذي تظهر دولة كهذه، يتكوّن المجتمع المدني الذي، في نطاقه، يمكن للأفراد أن ينصرفوا إلى نشاطهم الخاص بملء الحرية، وللمصالح الخاصة أن تحتل مكانها الطبيعي.

هذا الفصل بين الدولة والمجتمع المدني هو ما يسمح بالتمييز بين الإنسان كفرد وبين المواطن، وبالتالي أمام ظهور حقوق الإنسان والمواطن. وحقوق المواطن هي تلك التي يحوزها الأفراد بصفتهم أعضاء في المجتمع المدني. ومن ثم فهي لا توجد، ولا يمكن أن توجد إلا بعد أن يتكون المجتمع المدني بافتراقه عن الدولة وبحيازته استقلاليته أو سؤدده الذاتي. وعليه، فإن حقوق الإنسان، مثلها مثل حقوق المواطن، لا يمكن أن تظهر إلا في البلدان التي وصلت إلى الحداثة السياسية، أي التي أنجزت انفصال الدولة عن المجتمع المدني، بما يتأدّى إلى وجود دائرة عامة ومضمار خاص.

وقلة هي الدول التي أمكنها إنجاز عملية الانفصال هذه. ولقد رأينا أن كثرة من دول أوروبا لم تنجزها تماماً. فكم بالأحرى بلدان العالم الثالث التي لا تحوز دولة حديثة بملء معنى الكلمة ولا مجتمعاً مدنياً حقيقياً. فكل ما لديها «أشباه»، إن جاز القول. وهي تعاني من قدر يزيد أو يقلّ من الخلط بين الدائرة العامة والمضمار الخاص، وبين المصلحة العامة والمصالح الخاصة. وبما أن الدولة الحديثة لم تتكوّن بعد، فلا وجود لمصلحة عامة حقّاً، وإنما كل ما هنالك مصالح أفراد وجماعات،

وفئات وطوائف. وليس ثمة من تمايز فاصل بين الدائرة العامة للدولة ومضمار المصالح الخاصة، الأمر الذي يفتح باب الرشوة والفساد على مصراعيه على جميع المستويات. كما أنه لا وجود بعد لمواطن بملء معنى الكلمة (نظراً إلى عدم وجود مجتمع مدني). وبالتالي، فإن مفهوم حقوق الإنسان لا دلالة فعلية له بعد. وذلك أيضاً شأن حقوق المواطن، مع كل ما يستتبعه ذلك من غياب للديموقراطية وسيادة العسف وانتهاك الحريات الفردية... إلخ.

ولم يكن الوضع مختلفاً جداً في البلدان الشيوعية، رغم الظواهر. فهذه البلدان لم تكن قد بلغت بعد إلى الحداثة السياسية، ولا أنجزت عملية الفصل المشار إليها. ورغم كلية قدرة الدولة الماركسية وميلها إلى ابتلاع المجتمع، فإنها لم تكن دولة حديثة. فالدولة التي تريد أن تكون هي صاحبة اليد الطولى في كل شيء، أي الدولة الكلية أو التوتاليتارية، تمنع المجتمع المدني من الوجود الحر. وبالتالي، لا تفسح مجالاً لحقوق الإنسان أو لحقوق المواطن. وما لم تقم في البلدان الشيوعية السابقة كما في بلدان العالم الثالث حداثة سياسية يتوزع قطباها بين دولة حديثة فعلاً ومجتمع مدني حقاً، فستظل معدومةً شروط قيام الديموقراطية والتطور الاقتصادي.

إذن فالانفصال بين الدولة والمجتمع المدني يشكّل شرطاً أساسياً للعلمانية التي هي بدورها انفصال بين الدولة والدين، الأمر الذي يفترض تكوّناً تاماً للدولة بحيث تستغني عن كل ضمانة دينية، مثلما يفترض وجود مجتمع مدني مستقل عن الدولة وتارك ملء الحرية للدين. فالحرية الدينية، مثلها مثل حقوق الإنسان، تستلزم استقلالية المجتمع المدني عن الدولة. والدولة، باعترافها بحقوق الإنسان وبالحرية الدينية، إنما تعترف بوجود مجتمع مدني إلى جانبها وخارج عن نطاقها. إذن فالانفصال بين الدولة والمجتمع المدني هو الشرط الضروري للحرية الدينية.

إن الدولة الحديثة الحقة توجد بذاتها ولذاتها بدون أن تكون بحاجة إلى الدين، وبدون أن تضعه في خدمتها. إذن فهي بالضرورة علمانية، على حين أن الدولة الدينية أو الدولة الطائفية ليست دولة بعد بملء معنى الكلمة. والدين من جهته حر تماماً في الدولة العلمانية، وله حياة قائمة بذاتها، وله ملء الحرية في العمل في مجال المجتمع المدني وملء الحق في ألا تتدخل الدولة في شؤونه. بيد أن كون الدولة منفصلة عن المجتمع لا يعني عدم أباليتها تجاهه لأنها مكلفة، بالتعريف،

بالسهر على المصلحة العامة. فمن واجبها إذن أن تسهر على قيام هذا المجتمع وعلى ممارسته شتى حرياته. تماماً كما أن كونها مستقلة عن الدين ولا دخل لها بمجاله الخاص، لا يعفيها من واجبها كدولة علمانية في أن تكفل الحرية الدينية.

ينجم عنه ذلك أن العلمانية هي في جوهرها مسألة سياسية، لا مسألة دينية. وهذا معناه أنها مسألة تابعة للدولة، لا للدين. وبالفعل، إن الدولة هي التي تقرر دوماً وتفرض العلمانية فرضاً أحياناً. وبفعلها هذا، تؤكد نفسها وتكوّن ذاتها بافتراقها عن الدين منظوراً إليه على أنه عنصر من عناصر المجتمع المدني، وذلك هو نجاز الحداثة السياسية. فالدولة الحديثة الناجزة هي الدولة العلمانية. وإذا كان قوام المسألة السياسية تكوين دولة حديثة، منفصلة عن المجتمع المدني، فإن العلمانية تبدو في هذه الحال عنصراً تركيبياً أساسياً في هذه السيرورة، إذ بدونها لا يمكن أن توجد دولة حديثة حقاً. وعليه فإن العلمانية مسألة سياسية أو جزء لا يتجزأ من المسألة السياسية.

وبالمقابل، فإنها ليست مسألة دينية، بمعنى أن الدين ليس هو الذي يبادر إلى إقامتها، هذا إنْ لم يعارضها ويقاومها. وليس في ذلك ما يبعث على العجب، لأن الدين يسعى بطبيعة الحال، إلى توكيد ذاته وبسط سلطانه بعيداً عن أية رغبة في فرض حدود على نفسه. ومن ثم فإن العلمانية، التي تقصيه عن مجال الدولة، لا يمكن أن تأتي مبادرتها منه. فمن طبيعة الأشياء إذن أن ينبذ الدين العلمانية أو لا يقبل بها إلا على مضض، لأن من شأنها أن تقلص نفوذه وقد تمسّ هويته. ولهذا يتعيّن دوماً على الدولة، وفي مرحلة أولى على الأقل، أن تمارس بعض الإكراه في فرض العلمانية. وذلك ما حدث في فرنسا في مواجهة الكنيسة الكاثوليكية، وفي تركيا في مواجهة السلطة الدينية الإسلامية، وهذا ما يحدث أيضاً اليوم في فرنسا في مواجهة الأصولية الإسلاموية.

ولكن ههنا لا بدَّ من تمييز، على الأقل من وجهة النظر التاريخية. فلئن تكن الدولة في فرنسا أو الولايات المتحدة الأميركية هي التي فرضت العلمانية، وليست المسيحية هي التي أجازتها، فإن ما يحدث اليوم في أكثرية البلدان الإسلامية يكاد يكون العكس تماماً. فليس الإسلام في ذاته هو الذي يعارض العلمانية، بل إن الدولة هي التي لا تريد أو لا تستطيع إقامتها. ففي الدول الإسلامية كما في معظم بلدان العالم الثالث لا تزال الدولة بحاجة إلى الدين كيما تؤكد مشروعيتها. فهي لا تزال تقف عند

عتبة الحداثة السياسية من دون أن تجرؤ على تخطيها أو من دون أن تريد ذلك أصلاً: فهي معدومة القدرة على الوجود من تلقاء ذاتها ومن دون سند من الدين.

ويخطئ كثيراً، من وجهة النظر هذه، من يريد أن يقيم تعارضاً بين طبيعة المسيحية وطبيعة الإسلام في مدى تقبلهما ـ أو عدمه ـ للعلمانية. فالمسيحية قد عارضت العلمانية في البداية، وعلى امتداد قرنين، بأقوى مما يعارضها الإسلام اليوم. والواقع أنه ليس بالإحالة إلى طبيعة الدين في ذاته يتحدد مدى تقبّله للعلمانية. فليس يعود أصلاً إلى الدين أن يقرر هل يقبل أو لا يقبل العلمانية. فهذه مسألة سياسية، وعائدة إلى الدولة. وهذه نقطة تستوجب التركيز عليها مثنى وثلاث. فأن تكون العلمانية عائدة حصراً إلى الدولة، فهذا معناه أنها لا تعود إلى المجتمع. ولئن يكن الدين غائباً عن الدولة في ظل العلمانية، فإنه يحتل بالمقابل في المجتمع مكانه الطبيعي. وهذه مسألة قد تعني الإسلام أكثر مما تعني المسيحية. فالمسيحية قابلة لأن تتقلص إلى بعدها الروحي. أما الإسلام فله بعد اجتماعي لا يمارى فيه. والحال أنه في ظل دولة علمانية تقرّ بسؤدد المجتمع المدني يمكن الإسلام أن يمارس فاعليته الاجتماعية بدون أن يكون له دخل في التنظيم السياسي للدولة. فالمجتمع المدني، المعترف له بسؤدده، يترك للإسلام، كما لأي دين آخر، حقلاً واسعاً للنشاط الاجتماعي والثقافي. وكل ما هنالك أنه سيكون لزاماً عليه، في هذه الحال، أن يتجرد من طابعه السياسي. والحال أن الدولة نفسها، بقدر ما أنها لا تزال غير حديثة، هي التي تتمسك بالطابع السياسي للدين، وليس الدين نفسه الذي قد لا يلحقه من جراء هذا التسييس سوى الأذية. وقد يبدو للوهلة الأولى أن هذا التجريد للإسلام من الطابع السياسي هو اختزال له وتقليص. ولكن العكس قد يكون هو الصحيح. فبقدر ما يكف الإسلام عن أن يكون أداة في خدمة الغرض السياسي للدولة، فإنه يستعيد ملء دعوته كدين. وعلى هذا النحو، فإنه قد يكتشف أنه يستطيع أن يوجد وأن يتطور بدون سند من دولة إسلامية. ومن ثم، فإن العلمانية قد لا يكون فيها أذى للإسلام كدين بقدر ما أنها تهيئ له جواً للانعتاق من أسر السلطة السياسية وللتفتّح والتقدّم كدين. وذلك ما حدث أصلاً للمسيحية التي اكتشفت، بعد طول مقاومة، أن العلمانية قد أفادتها في استعادة بعدها الروحي بعدما كانت جرت مصادرته، على مدى قرون عديدة، لحساب البعد الزمني. والعلمانية في نهاية

المطاف لا تتطلع إلى تحرير المجتمع من الدين، بل إذ تكف يد الدولة عن المجال المجتمعي وعن المجال الديني معاً، تكفل أكبر قدر من الحرية الدينية للأفراد والجماعات معاً. ففي ظل العلمانية فحسب، يمكن أن تتفتح الحرية الدينية إلى أقصى مداها؛ وفي ظل العلمانية فحسب، يستعيد الدين مجال فاعليته في المجتمع.

وإنما ههنا تحديداً نشعر بأننا نفترق بعض الشيء في الموقف عن مؤلف «**العلمانية**». فبدون أن نطعن في سداد ملاحظته بأن الدولة في العالم الثالث، ولا سيما في العالم الإسلامي، هي التي لا تريد أن تتعلمن وهي التي لا تطلق سراح الدين من قبضتها، فإننا سنلاحظ أيضاً أن قوى المعارضة كثيراً ما تلجأ، هي الأخرى، في صراعها مع السلطة السياسية القائمة إلى توظيف الدين لتجنيد الجماهير ولإضفاء المزيد من المشروعية على مطالبها. وبطبيعة الحال، فإن هذه الملاحظة تصدق، بوجه خاص، على المعارضة الأصولية الإسلاموية. فهذه المعارضة، والأصولية كلها بوجه عام، لا تطالب بالحرية الدينية ولا تطلب أية سلطة روحية، بقدر ما أن طلبها الأول والأخير هو السلطة السياسية. فما تريده ليس الإسلام في ذاته، ولا تطويره أو تسويد قيمه الروحية والاجتماعية من حيث هو دين، بل إن مطالبها تتحدّ حصراً بـ «الحكومة الإسلامية» كما يقول العنوان البرنامجي لكتاب الخميني المشهور. ومن ثم فإن أول رأس تريد تمريره في مقصلتها هو رأس العلمانية. وفي المواجهة مع مثل هذه الأصولية المراهِنة على تسييس الدين، لا على تحريره من السياسة كما تفترض نظرية موريس باربييه، فإن العلمانية لا تعود مقولة من مقولات «الإضافة»، كما يؤكد، بل مقولة من مقولات «الجوهر». وصحيح أن العلمانية في بلد متطور ديموقراطياً وعريق في مجاوزته لعتبة الحداثة السياسية، مثل فرنسا، يمكن أن تتجرد من كل طابع أيديولوجي وأن تتقلص إلى محض آلية أو صيغة إجرائية لتنظيم العلاقة ما بين الدولة والدين. ومحق تماماً، من وجهة النظر هذه، مؤلف «**العلمانية**» إذ يطالب بنوع من العلمنة للعلمانية، أي بتجريدها من كل طابع مقدس والحؤول بينها وبين التحوّل إلى «أيديولوجيا جديدة». ولكن «العلمانية بغير أيديولوجيا» ممكنة فقط في مجتمع أنجز معركة العلمنة أو شوطها الأعظم على الأقل. أما في المواجهة مع الأصولية، فإن العلمانية تغدو عنوان المعركة. فهي الخصم الأول للأصوليين مثلما هي السلاح الأول في مواجهتهم. وبدلاً من أن تكون

محض آلية تنظيمية أو مفهوماً أيديولوجياً سالباً، فإنها قد تقوم بذاتها مقام برنامج أيديولوجي كامل. وبما أن الدولة في فرنسا قد فرضت العلمانية وجعلتها معطى تنظيمياً غير قابل للرجوع عنه، فإن الحديث عن «عقد علماني» أو «عقد علماني جديد» قد لا يكون له فيها بالفعل من معنى. ولكن الحاجة ماسة في العالم العربي، كما في العالم الإسلامي، كما في سائر عوالم العالم الثالث، إلى عقد علماني من ذلك النوع. فهو في هذه الحالة شرط العقد الاجتماعي، لا نتيجته الآلية. ومهما يكن من أمر، فإن مؤلف «**العلمانية**» نفسه يقرّ بأن العلمانية هي مفصل الحداثة السياسية ومؤشرها معاً. والحال أن الحداثة السياسية، بموجب مفهومه بالذات، تقتضي وجود دولة ناجزة التطور ومجتمع مدني مستقل. ولقد كان دور العلمانية في التاريخ الأوروبي نقل الدين من الحيِّز السياسي للدولة إلى حيِّز المجتمع المدني. ولكن ما دام لا وجود في عوالم العالم الثالث لا لدولة سياسية ناجزة ولا لمجتمع مدني حقيقي، أفلا ينبغي، في الحالة هذه، أن تكون العلمانية فاعلة في الاتجاهين كليهما معاً: نحو إنجاز عملية تشكل الدولة، ونحو استكمال ولادة المجتمع المدني وسؤدده؟ فالعلمانية ههنا ضرورية لا لفصل الدولة عن الدين، ولا لتحرير الدين من ربقة الدولة فحسب، بل كذلك لفصل الدولة عن المجتمع المدني ولقيامهما كقطبين مستقلين كيانياً ومتكاملين وظيفياً. وليس من قبيل المصادفة أصلاً أن يعلن الناطقون الأيديولوجيون بلسان الأصولية رفضهم اليوم لمفهوم المجتمع المدني مثلما رفضوا بالأمس مفهوم الدولة المعلمنة. فالأصولية أيديولوجيا دمج، لا أيديولوجيا فصل. وككل الأيديولوجيات الشمولية، فإنها تقول بالتداخل والتنافذ بين ما هو سياسي وما هو مجتمعي وما هو ديني. فهي تجهل الفصل ما بين المستويات، كما ما بين السلطات. وذلك هو، على كل حال، سبب إضافي لعدائها للديموقراطية التي تقوم على مبدئي التعددية والاستقلالية السيادية معاً في مراكز القرار.

تذييل حول أصل كلمة «علمانية» بالعربية

هناك تصور شائع في الأدبيات العربية المعاصرة عن العلمانية أن هذا المصطلح جرى نحته في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كمقابل لكلمة Laïcitié. وقد

وقع خلاف أيضاً حول إعجام العين في هذا المصطلح المترجم: أهو بالفتح (عَلْمانية) نسبة إلى العالم، أم بالكسر (عِلْمانية) نسبة إلى العلم. ولكن التنقيب عن أصل هذا المصطلح أتاح لنا أن نربطه باللاهوت المسيحي المكتوب بالعربية، وهذا منذ القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي على الأقل. ففي كتاب بعنوان «**مصباح العقل**» وضعه الأسقف واللاهوتي القبطي ساويروس بن المقفع، المولود سنة ٩١٥م والشاغل منصب كاتب في الدولة الأخشيدية في العهد الفاطمي، وفي معرض الكلام عن الخلاف بين الطوائف المسيحية حول زواج الكاهن، قال:

«التزويج مختلف عندنا، لأن للكهنة شروطاً ذكرها الكُتّاب؛ وهي ألا يتزوجوا بأرملة ولا مطلقة ولا زانية. وليس للكاهن أن يتزوج، بعد امرأته الأولى، بغيرها؛ هذا بإجماع النصارى؛ إلا ما أبدعه طيماثاوس الجاثليق من إطلاقه للنسطورية التزويج، بعد امرأته الأولى، بما شاء، واحدة بعد واحدة، ولو بلغ ذلك سبعة؛ وكذلك إبراهيم البطريرك، صاحب نوبة.

«والكاهن الذي وصفته هو الأسقف والقس والشماس. إلا أنهم أيضاً مختلفون في أمر آخر. لأن الشمّاس يمكنه أن يتزوج بعد الشماسية، ولا يمكن للأسقف والقس أن يتزوجا بعد الأسقفية والقسيسية. إلا عند الطائفتين اللتين ذكرتهما، أعني طيماثاوس الجاثليق وإبراهيم البطريرك، فإنهما أجازا ذلك للقس والشماس، كما قلت آنفاً.

«وقد رأى المتقدمون بعد ذلك رأياً في الأساقفة. أما المصريون فرأوا أن يكون الأسقف، بالإسكندرية خاصة، بتولاً لم يتزوج في حال **علمانيته**. وأما النسطورية والسريان فرأوا ألا يكون الأسقف البتة ممن تزوج قبل أسقفيته. وأما النوبة، فأمرهم بناء على الرسم الأول»[(١)].

وليس لنا على هذا النص، الحاسم الأهمية من منظور التحديد التاريخي لدخول كلمة «**العلمانية**» في الحقل التداولي للغة العربية، سوى تعليقين:

أولاً ـ إن استعمال ابن المقفع القبطي لكلمة «علمانية» في نص يعود إلى القرن

(١) ساويروس بن المقفع: **كتاب مصباح العقل**، تقديم وتحقيق الأب سمير خليل، سلسلة التراث العربي المسيحي، مطبعة دار العالم العربي، القاهرة ١٩٧٨، ص ٩٢ ـ ٩٥.

الرابع الهجري لمرة واحدة يتيمة، وبدون أن تكون به حاجة إلى شرحها، إنما يدل على أنه ليس أول من استعملها، وعلى أنها كانت رائجة بالتالي في الحقل التداولي لرجال الكنيسة، كما للمؤمنين من سائر الطوائف المسيحية من قبطية وسريانية ونسطورية. وهذا معناه أن تاريخ نحت الكلمة يعود إلى أبعد من القرن الرابع الهجري، وربما إلى القرن الثاني الهجري الذي شهد بداية تعريب الكنائس المسيحية. هذا إن لم يعد إلى تاريخ أبعد، نظراً إلى ثبوت وجود مسيحية عربية في نجران في اليمن منذ القرن الخامس الميلادي على الأقل.

ثانياً ـ نظراً إلى أن السياق الذي وردت فيه كلمة **علمانية** في النص هو التمييز في الأسقف بين طوره الدنيوي وطوره الكنسي، إذ يشترط فيه البتولية (= عدم الزواج) «في حال علمانيته»، فلا مجال للشك في أن عين «العلمانية» ينبغي أن تُعجم بالفتحة لا بالكسرة، لأنها لا تحيل إلى العلم، بل إلى العالم أي الدنيا. وهذا هو أصلاً معنى الجذر اليوناني Laikos واللاتيني Laicus الذي اشتقت منه كلمة «علمانية Laïcité» بالفرنسية. فاللايكوس هو من ينتمي إلى الشعب، إلى العامة، ومن ثم إلى الأميين، وليس إلى طبقة رجال الكهنوت الذين كانوا يحتكرون العلم في حينه.

تركيا الحديثة:
من العلمانية إلى إعادة الأسلمة

عندما تتعذب اللغة لتنحت مصطلحاً لا وجود له من قبل في معجمها، فهذا دليل على أنها إزاء ظاهرة جديدة من ظاهرات الواقع لم يسبق لها أن واجهت مثلها لتسمِّيها ولتصوغ المفردة التي تطابقها.

بعض عذاب اللغة هذا يتحسّسه الكاتب المعاصر عندما يحاول أن يجد مقابلاً عربياً لما بات يُعرف في وسائل الإعلام العالمية الأنغلوفونية (أو الفرانكوفونية) باسم Islamism (أو Islamisme). فاللاحقة ism تشير، كما هو معروف، إلى التمذهب الأيديولوجي. ولقد أمكن للمترجم العربي الحديث أن يصوغ بسهولة مفاهيم جديدة من مثل «الرأسمالية» و«الاشتراكية» و«النازية» و«الوجودية»، بتفعيله اللاحقة «ية» التي تؤدي في العربية الوظيفة الدلالية نفسها التي تؤديها اللاحقة ism في اللغات الأنغلو - ساكسونية أو اللاتينية الأصل. ولكن برغم هذه السهولة في آلية الترجمة، وبرغم عراقة استخدام هذه الآلية في الثقافة العربية الكلاسيكية (انظرْ أسماء المئات من الفِرق المذهبية في كتب الملل والنحل)، فإن المرء يجد صعوبة، بل حرجاً، في ترجمة Islamisme إلى «إسلامية»، كما الشأن في عنوان هذا الكتاب الذي يخسر كثيراً من قيمته الدلالية إذا ما تُرجم حرفياً بـ «الإسلامية التركية»(*). وطبقاً لتعبير درج في السنوات الأخيرة، ودوماً عن طريق قناة الترجمة، فقد كان يمكن أن نترجم ذلك العنوان بـ «الأصولية الإسلامية التركية». وبرغم أن هذا التعبير أكثر مطابقة، فإنه ليس أقل مفارقة. فـ «الأصولية» تعني اشتقاقياً الرجوعَ إلى الأصول. والحال أن

(*) Jean - Pierre Touzanne: *L'Islamisme Turc*, L'Harmattan, Paria 2001, 274 pages.

«الإسلامية»، بالمعنى المذهبي والأيديولوجي للكلمة، ظاهرة جديدة وعديمة الأصول إلى حدّ يكاد يصدق فيها قول قدامى الأصوليين بأنها «بدعة». فالإسلام **دين** وليس **أيديولوجيا**، وأياً تكن حمولته الطبيعية، مثله مثل أي دين، من الأيديولوجيا، فإن تحويله إلى محض مذهب أيديولوجي هو عمل «ابتداعي» من جانب الإسلاميين المعاصرين لم يعهده المسلمون القدامى، ولا سيما في أزمنة «الأصول». ولعل محض التمييز بين «الإسلاميين» و«المسلمين» يكفي لينطق بمدى الابتداع و«اللاأصولية» في ظاهرة «الأصولية» الإسلامية المعاصرة. ومهما تنصَّل الأصوليون الإسلاميون من الحداثة - «جاهلية القرن العشرين» كما سماها عنوان كتاب مشهور لأحد روادهم - فإن **أدلجة الإسلام**، بمعنى تحويله من دين إلى مذهب، هي عملية حداثية خالصة، وإنْ من موقع المعاداة للحداثة. ولولا فاعلية الحداثة حتى في داخل العالم الإسلامي لما صار المسلم «إسلامياً»، ولما رأى النورَ هذا المفهومُ الهجين الذي تفوح منه رائحة الترجمة: **الإسلامية** أو «الإسلاموية»، كما يؤثر بعضهم أن يقول.

وإذا أتينا الآن إلى كتابنا، أمكننا بسهولة أن ندرك أنه ليس كتاباً عن «الإسلام التركي» أو عن «الإسلام في تركيا»، بل هو كتاب عن الظاهرة أو الحركة الأصولية الإسلامية المعاصرة في تركيا، كما تتجسد بصورة خاصة في **حزب الرفاه** الذي صار اسمه ابتداء من آخر عام ١٩٩٧ **حزب الفضيلة** الذي كان (مباشرة) وظل (مداورة) يقوده زعيمه التاريخي نجم الدين أربكان، والذي عُدّ حتى حلّه ثاني أكبر الأحزاب السياسية في تركيا.

إن الصعود الباهر لهذا الحزب، الذي أوصل زعيمه إلى سدّة رئاسة الحكومة بعد انتخابات عام ١٩٩٥، غير قابل للفصل بحال من الأحوال عن ظاهرة **إعادة الأسلمة** Réislamisation التي ما فتئت تتعرض لها تركيا الكمالية، الجمهورية و«العلمانية»، منذ عام ١٩٥٠، وهو العام الذي شهد الانتصار الانتخابي الكبير للحزب الديموقراطي بقيادة عدنان مندريس على حساب الحزب التقليدي للكماليين، وهو «حزب الشعب الجمهوري» الذي كان كمال أتاتورك قد أنشأه بنفسه عام ١٩٢٣. فالانشقاق الذي قاده في حينه عدنان مندريس في صفوف الكماليين «العلمانيين» جاء في بداية اندلاع الحرب الباردة ما بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي، وهي الحرب التي استدعت إعادة توظيف العاطفة الدينية في تركيا - وفي العالم الإسلامي

إجمالاً - لتطويق الأيديولوجيا الماركسية الإلحادية. فمندريس، في مزايدته الدينية على الكماليين المنشق عنهم، لم يتردد في أن يدرج على قائمته الانتخابية اسم مالك قيراط، حفيد الشيخ سعيد قائد ثورة ١٩٢٥ الإسلامية الكبرى ضد العهد الأتاتوركي. وهذا، بعد تزوير قيد نفوسه لتجاوز عائق صغر السن. ثم لم يلبث، بعد فوز حزبه الديموقراطي في الانتخابات، أن ضاعف ميزانية هيئة الأوقاف التركية ثلاث مرات، وأباح للمساجد الأذان باللغة العربية (وكان أتاتورك قد حظره)، ثم فرض إلزامية التعليم الديني في المدارس الابتدائية، وأطلق الحرية للجمعيات الدينية في بثّ برامج إذاعية دينية، وأخذ المبادرة أخيراً إلى إنشاء مدارس «إمام - خطيب» لتخريج الوعاظ وأئمة المساجد. وقد عرفت مدارس «إمام - خطيب» هذه رواجاً كبيراً حتى أن عدد تلامذتها أربى على المئة ألف خلال السنوات العشر التالية.

وسياسة إعادة الأسلمة السوسيولوجية هذه هي التي تبناها ابتداء من ١٩٦١ حزب العدالة الذي خَلَف الحزب الديموقراطي بعدما حلّته السلطة على إثر انقلاب ٢٧ أيار (مايو) ١٩٦١ الذي نفذه العسكريون الكماليون بتأييد من المثقفين العلمانيين. فزعيم حزب العدالة، سليمان ديميريل، لم يتردد في أن يراهن على القوى الاجتماعية نفسها التي كان راهن عليها من قبله عدنان مندريس، محققاً تحالفاً فريداً في نوعه ما بين قوى البورجوازية والليبرالية الاقتصادية والأوساط الدينية والمحافظة، ولا سيما شيوخ الطرق الصوفية التي بقيت عظيمة النفوذ على الصعيد الشعبي في تركيا برغم حظرها الرسمي في العهد الكمالي. ومثل هذا التحالف الشاذّ ما بين قوى الليبرالية الاقتصادية والمحافظة الدينية والاجتماعية يمكن فهمه في ضوء صعود مدّ القوى اليسارية والماركسية في الستينيات من القرن العشرين، وهو الصعود الذي أوصل تركيا إلى حافة الحرب الأهلية وتأدى في أواسط السبعينيات إلى موجة من العنف السياسي وعمليات الاغتيال، أوقعت ما لا يقل عن خمسة آلاف قتيل، وأدت عام ١٩٨٠ إلى انقلاب عسكري جديد استهدف هذه المرة قوى اليسار من نقابات عمالية ومثقفين علمانيين متضامنين في العادة مع الجيش والميراث الأتاتوركي. ولقد حظر الانقلابيون الأحزابَ السياسية كافة وفرضوا حالة الطوارئ التي دامت إلى ١٩٨٥ وألقوا في السجون بما لا يقل عن ثلاثين ألف معتقل. ولم يتميّز انقلاب ١٩٨٠ بقوة القمع فحسب، بل كذلك بتحول أيديولوجي جذري. فللمرة الأولى في تاريخ تركيا

الحديثة، يتبنّى الجيش، المؤتمن على التركة الكمالية العلمانية، سياسة إعادة الأسلمة ليضمن التلاحم الاجتماعي للأمة في مواجهة الخطر اليساري. وبمعنى من المعاني، يمكن القول إن الجنرالات الانقلابيين نفذوا في تركيا الانقلاب الأيديولوجي نفسه الذي قاده السادات في مصر وضياء الحق في الباكستان، والذي اعتمد سياسة إعادة الأسلمة لمواجهة التيار اليساري والقومي العلماني ولإماتة السياسة على الصعيد المجتمعي. وقد وُجد في شخص تورغوت أوزال الذي شغل منصب رئيس الوزراء من ١٩٨٣ إلى ١٩٨٩ (قبل أن يصير رئيساً للجمهورية بين ١٩٨٩ و١٩٩٣) من يزايد على العسكريين في هذا التوجه الديني الجديد. فأوزال، الذي كان يعدّ صنيعة لهؤلاء العسكريين، لم يتردد في أن يستقل بنفسه ويعمل لحسابه الخاص من خلال تأسيس «حزب الوطن الأم» الذي حقق فوزاً غير متوقع في انتخابات ١٩٨٣. وفي عهد رئاسة أوزال للحكومة أُعطيت الأولوية للسياسة الدينية على كل ما عداها، فتضاعف عدد المساجد في عموم تركيا من ٥٤٠٠٠ إلى ٨٤٠٠٠، كما تضاعف عدد مدارس «إمام ـ خطيب» من ٣٧٤ إلى ٧٠٠، وتضاعف عدد تلاميذها من ١٠٠٠٠٠ إلى ٢٢٠٠٠٠. وأقيم في تركيا عام ١٩٨٣، للمرة الأولى في تاريخها الحديث، معرض للكتب الدينية في أنقرة. وصار يتجدد سنوياً ويتكاثر عدد رواده حتى فاقوا المليون في ١٩٨٦. وفي الوقت نفسه، أُلغيت الكوتا في مجال الحج، فتضاعف العدد السنوي للحجاج الأتراك من ١١ ألفاً في ١٩٧٩ إلى ٩٢ ألفاً في ١٩٨٨. وقد شارك أوزال نفسه في الحج عام ١٩٨٨ مصرحاً بقوله: «النظام في تركيا علماني، ولكني أنا مسلم».

ويبدو أن الدولارات النفطية لعبت دورها في هذا التوجه الأوزالي نحو إعادة الأسلمة. فخلافاً للقاعدة القانونية المتبعة في تركيا الكمالية والناصّة على المراقبة الدقيقة لمصادر تمويل الجمعيات والطرق الدينية، فقد أبيح «للرابطة الإسلامية» السعودية أن تتولى الإنفاق على رجال الدين الأتراك العاملين في أوروبا في أوساط المهاجرين، وأبيح لها كذلك تمويل مشاريع التعليم الديني في تركيا نفسها، مما رفع عدد المداومين على الدروس الخاصة لتعلم القرآن إلى ٢٠٠ ألف تلميذ. كما أن شقيق رئيس الوزراء، ياقوت أوزال، كان شغل لحين من الزمن منصب مدير في مصرف التنمية الإسلامية في جدة، وصار واسطة العقد في تمويل المؤسسات المالية

الإسلامية السعودية للمنح الدراسية الإسلامية، وللبرامج التلفزيونية الإسلامية، وللقروض القصيرة الأجل للأفراد وللجمعيات الدينية، بلا فائدة.

وتحت مظلة هذا العهد الأوزالي، المتوجه من موقع يميني صرف إلى إعادة بناء الهوية الإسلامية لتركيا، رأى حزب الرفاه النور عام ١٩٨٣. وقد بادر إلى تأسيسه علي تركمان وثلاثون شخصية سياسية ودينية من الذين كان يعملون في صفوف «حزب السلامة القومية»، وهو حزب ديني محافظ أنشئ في عهد سليمان ديميريل وتزعمه نجم الدين أربكان من عام ١٩٧٣ إلى يوم صدور القرار بحلّه على إثر الانقلاب العسكري عام ١٩٨٠. ولم يكن أربكان، في أول عهده بالعمل السياسي، شخصية دينية. فقد كان مهندساً من خريجي جامعة أسطنبول التقنية. وبرغم أصوله «البلدية» وتأثره الشديد بـ«قوقتو» شيخ الطريقة النقشبندية، فقد كان يلبس على الطريقة الغربية ويفخر بتكوينه العلمي ـ غالباً ما يدعوه محازبوه بـ«الأستاذ الدكتور» ـ ولا يرسل لحيته على طريقة الجماعات الإسلامية. وقد عمل في أول عهده بالسياسة في صفوف «حزب العدالة» الذي تزعم فيه التيارَ المحافظ في مواجهة التيار الليبرالي الذي كان يتزعمه سليمان ديميريل. ثم انشق عنه في ١٩٦٩ ليؤلف حزباً ديني التوجه هو «حزب النظام القومي» الذي وضع نفسه مباشرة تحت رعاية شيوخ الطريقة النقشبندية. ولم يدم عمر هذا الحزب أكثر من عام واحد، إذ حلته السلطات العسكرية عام ١٩٧١ بتهمة السعي إلى إقامة نظام ثيوقراطي يتعارض وروح الدستور التركي الكمالي العلماني. واضطر أربكان نفسه إلى الهجرة إلى سويسرا، ثم عاد منها بعد عامين ليترأس «حزب السلامة القومية» الذي كان برنامجه السياسي يقوم على فكرة «التنمية الروحية» ومقاومة «الانحطاط الأخلاقي» للمجتمع التركي في ظل هيمنة البورجوازية الكومبرادورية «المتغرّبة» والمتنكرة للقيم الإسلامية. وقد كانت قاعدته الاجتماعية تتمثل بالبورجوازية الصغيرة المدنية والريفية، ولا سيما في ولايات الأناضول الأوسط والشرقي التي لم تمر عليها عجلة التحديث، وكذلك في الأحياء الشعبية المحافظة والمتدينة في المدن الكبرى، ولا سيما حي أيوب وحي الفتيح في أسطنبول.

وقد ورث حزب الرفاه عن حزب السلامة القومية برنامجه الأخلاقي وقاعدته الاجتماعية التي شهدت توسعاً كبيراً على إثر الهجرة الريفية المكثفة من الأناضول إلى

المدن في أعوام السبعينيات، إلى حد حمل بعض المراقبين السوسيولوجيين على الحديث عن ظاهرة «الأنضلة» Anatolisation، والمرادفة بينها وبين ظاهرة إعادة الأسلمة. وحسبنا هنا الإشارة إلى أن المدن الكبرى في تركيا قد تضاعف عدد سكانها، من جراء النزوح الريفي إليها، عشرة أضعاف في الفترة ما بين ١٩٥٠ و١٩٩٠. وعلى هذا النحو، ارتفع تعداد سكان العاصمة أنقرة من ٤٠٠ ألف إلى ٤ ملايين نسمة، وتعداد سكان إزمير من ١٥٠ ألفاً إلى ١,٥ مليون نسمة، وضربت أسطنبول رقماً قياسياً بارتفاع تعداد سكانها من مليون واحد إلى ١١ مليون نسمة. وقد أدت هذه الهجرة الريفية المكثفة إلى تضخم هائل لظاهرة أحياء الصفيح التي باتت تشكل ٤٠٪ من جملة أحياء السكن في تركيا (و٦٠٪ في أسطنبول).

ولا شك في أن شعبية حزب الرفاه تعود ليس فقط إلى طبيعة القوى الاجتماعية التي وجه إليها خطابه والتي تجد عمودها الفقري في ظاهرة الأنضلة، بل كذلك إلى طبيعة هذا الخطاب نفسه. ومن الممكن بسهولة أن نميز في هذا الخطاب بين ما هو أصيل يعكس بصدق أيديولوجيا الحزب، وما يمكن اعتباره منتحلاً وتتحكم به اعتبارات «التقية» والدعاية والانتهازية الانتخابية.

فقد انتحل حزب الرفاه أو وظف لحسابه الخاص، بتعبير أدق، خطابَ العلمانية. وقد تبدو المفارقة ههنا للوهلة الأولى كبيرة. ولكن حتى نفهم الأشياء لا بد من أن نأخذ في الاعتبار أولاً أن حزب الرفاه لم يسمِّ نفسه قطُّ حزباً دينياً، وهو شيء يحظره الدستور أصلاً. ولكن بدون أن يسمي نفسه أيضاً حزباً علمانياً، فقد تبنّى الدعوة إلى تطبيق «العلمانية الحقة»، متميزاً بذلك عن سائر الأحزاب الإسلامية في العالمين العربي والإسلامي، التي تجمع على اعتبار العلمانية عقيدةً مستوردة ومناقضة لروح الإسلام. وما يعنيه حزب الرفاه بـ «العلمانية الحقة» هو التقيد الصارم بمبدأ الفصل بين الدولة والدين، لأنه يعتبر أن العلمانية، بتطبيقها التركي الكمالي، تخل بمبدأ العلمانية بالذات بقدر ما تبيح للدولة أن تتدخل في شؤون الدين. فدولة تفرض يوم الأحد بدلاً من الجمعة للعطلة الرسمية، ودولة تمنع الطالبات من ارتداء الحجاب في الجامعات وإدارات الدولة، ودولة تدرِّس في مدارسها نظرية داروين، ليست دولة «محايدة» كما يقتضي مبدأ العلمانية، بل هي دولة «تدخلية». وعلى هذا النحو، فقد أعلن الحزب في المادة الرابعة من دستوره، أنه «يرى في العلمانية ضمانة

لحرية الاعتقاد والعبادة ولحرية الدين والرأي. وهو يعتبر عملاً غير مشروع أيَّ تدخل بالقوة في الحياة الشخصية والثقافية للغير، ويرى في ذلك إخلالاً بمبدأ العلمانية بالذات». ولا يتردد مثقفو الحزب في الاستشهاد ههنا بمثال فرنسا. فكما جاء في مقال حمل توقيع محمد شوكت إيجي ونشرته الصحيفة الرسمية للحزب «**جريدة الأمة**» في عددها الصادر في ١٧ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٨: «ليس ثمة في العالم إلا بلد علماني حقيقي واحد هو فرنسا. وهناك يوجد ميثاق بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة العلمانية، والدولة تقدم مساعدة مالية للمدارس التي تديرها الكنيسة، ولكنها لا تتدخل في شؤون الدين ولا تمارس أي ضغط على المؤمنين». وإنما من هذا الموقع، نظم الحزب حملة قومية كبرى في ١٩٩٥ للمطالبة بتطبيق «العلمانية المحققة»، وأفلح في جمع أربعة ملايين توقيع على عريضة تطالب بحرية ارتداء الحجاب في الجامعات وإدارات الدولة. وقد حظيت هذه العريضة بالتأييد حتى من قبل المثقفين اليساريين الذين طالما شكوا من نواقص الديموقراطية التركية في هذا المجال كما في المجالات الأخرى. وواضح من هذا كله أن حزب «الرفاه» الإسلاموي، بدلاً من أن يشن حرباً صليبية على العلمانية صنيع باقي الإسلامويين في سائر أرجاء العالمين العربي والإسلامي، قد وجد فيها سماداً مباركاً لتغذية استراتيجيته القائمة على أسلمة المجتمع وعلى تحييد الدولة في الوقت نفسه.

وكما أن التوجه الديني لحزب الرفاه لم يمنعه، تكتيكياً على الأقل، من تبنّي خطاب العلمانية، كذلك فإن طبيعته اليمينية لم تمنعه من انتحال الخطاب اليساري. فحزب الرفاه لم يتردد في أن يجعل من نفسه الناطق بلسان الطبقات المحرومة في الأرياف العميقة وفي أحياء الصفيح، والمعانية أشد المعاناة من ظاهرتي البطالة والتضخم النقدي. فالإحصاءات تشير إلى أن ٤٠٪ من سكان أحياء الصفيح هم بلا عمل مرخص، وإلى أن ٢١ مليون تركي من أصل ٦٥ مليوناً يقل دخلهم اليومي عن دولار واحد. كما أن المعدل السنوي للتضخم النقدي - والفقراء هم أُولى ضحاياه - قد تراوح في تركيا ما بين ٤٥٪ و٨٥٪ في الثمانينيات والتسعينيات. وقد تدهورت قيمة الليرة التركية حتى بات الدولار الواحد يعادل، حسب السعر الرسمي المعمول به في أواسط العام ٢٠٠٠، نحواً من ٦٠٠ ألف ليرة تركية.

ولا يخلو الخطاب الاجتماعي لحزب الرفاه من تناقض. فهو ينتصر في برنامجه

الأساسي «لليبرالية ولاقتصاد السوق الحر»، ولكن صحيفته المركزية تمتنع في الوقت نفسه عن نشر أسعار البورصة باعتبارها «حراماً». وهو في الوقت الذي يطالب بتكرار تجربة التنمية الآسيوية في تركيا، تشن صحافته هجمات مركزة على «البورجوازية الكوسموبوليتية» التركية المتعاونة مع الاحتكارات الدولية الكبرى ومع الرأسمالية العالمية «الماسونية» و«الصهيونية». والواقع أن حزب الرفاه يريد نفسه، من موقعه اليميني الوسطي، وارثاً للنزعة الشعبوية و«الكدحية» للأحزاب اليسارية التي فقدت، منذ سقوط الاتحاد السوفياتي، قدراً كبيراً من صدقيتها وقدرتها على التعبئة الأيديولوجية للطبقات المحرومة. وهو يقرن القول بالعمل من خلال الخدمات الصحية والتعليمية والاجتماعية التي تؤديها العشرات من الجمعيات العاملة تحت إمرته للطبقات المحرومة، فضلاً عن أن سيطرته على العديد من البلديات، بما فيها بلدية أسطنبول، قد أتاحت له حضوراً دائماً في الأعراس والمآتم والموالد وحفلات الختان ومآدب الإفطار في رمضان.

وإذا كان حزب الرفاه يتكلم في خطابه الاقتصادي المنتحَل بلسانين: الليبرالية تجاه أرباب العمل، والشعبوية تجاه الطبقات الاجتماعية المحرومة، فإنه في خطابه الأصيل يبدو أكثر تماسكاً منطقياً مع نفسه. وأكثر ما ينطق حزب الرفاه بلسان نفسه في مجالين: الهوية والأخلاق. وفي ما يتعلق بالهوية تحديداً، فإن نقطة انطلاق حزب الرفاه ـ وسائر التيارات الإسلامية التركية ـ هي رفض الميراث الكمالي. فالهوية القومية التركية الحديثة، بصيغتها الكمالية، هي في نظره هوية مستوردة ومفروضة من فوق على الشعب التركي الذي لا هوية قومية له سوى الإسلام. و«التتريك» لم يكن إلا جرثومة زرعها الغرب المسيحي في تركيا لفصلها عن محيطها الطبيعي الإسلامي. ويقترح مثقفو حزب الرفاه قراءة لتاريخ تركيا مناقضةً جذرياً للقراءة الكمالية. فعلى العكس من المؤرخين الكماليين الذين أكدوا على الاتصالية في تاريخ تركيا ما بين الأطوار الحثية والبيزنطية والطورانية، فإن المؤرخين الدائرين في فلك حزب الرفاه يعتبرون كل الحقبة الماضية من تاريخ تركيا قبل الإسلام حقبة جاهلية. ولكن على عكس المؤرخين الإسلاميين **العرب** الذين درجوا على اعتبار عهد الخلفاء الراشدين هو العصر الذهبي للإسلام، فإن المؤرخين الإسلاميين **الأتراك** يميلون إلى أن يموضعوا العصر الذهبي في عهد السلاطين العثمانيين الكبار في القرن

السادس عشر من أمثال محمد الفاتح وبايزيد وسليمان العظيم. ويعتقد الإسلاميون إجمالاً أن نظام «الملل»، الذي كان معمولاً به في عهد الخلافة العثمانية، قد أوجد حلاً نموذجياً لمسألة الأقليات التي فشلت الجمهورية الكمالية في التعامل معها من موقع ديموقراطي فعلاً. فنظام الملل صان التعددية المجتمعية، في حين أن الجمهورية الكمالية لم تطبق إزاء الأقليات (اليونان، الأرمن، الأكراد) سوى سياسة الإبادة أو التهجير أو القمع. ويعتقد الإسلاميون أيضاً أن استعادة تركيا لهويتها الإسلامية من شأنه، أيضاً، أن يقدم حلاً للمسألة الكردية التي لا تفتأ تشكل جرحاً نازفاً في جسد الجمهورية التركية الحديثة منذ إعلانها عام ١٩٢٣. فالمطلب القومي الكردي لا معنى له في ظل الجامعة الإسلامية التي لا تعرف التمييز الإثني. ومن هذا المنظور، يرد الإسلاميون الاعتبار إلى السلطان عبد الحميد الثاني الذي لو لم يطحه ضباط «تركيا الفتاة» من خلال مؤامرة «ماسونية ـ صهيونية»، لظلت الخلافة العثمانية قائمة، ولظلت وحدة الإسلام تجمع الأتراك والعرب، ولما كانت إسرائيل رأت النور. وأما ما يمكن أن يقال عن استبداد عبد الحميد، فإن الإسلاميين لا يمارون فيه، ولكنهم يقولون كما جاء في افتتاحية «**جريدة الأمة**» في ٥ شباط (فبراير) ١٩٩٨: «ولقد كانت دكتاتورية السلطان عبد الحميد تعتمد على الرحمة والشفقة. أما جماعة «الاتحاد والترقي» فما كانت تعرف رحمة ولا شفقة. وفضلاً عن عدائها للإسلام وللثقافة التقليدية، زرعت البلاد بالمشانق».

وكما يرفض الإسلاميون هوية تركيا الحديثة، يرفضون كذلك أخلاقها الجديدة. فعندهم أن تركيا، بتغربها، أمست أسيرة المادية الغربية، وبدورانها في فلك الرأسمالية العالمية، صارت تعبد إلهاً جديداً هو إله الإنتاج والاستهلاك والسوق. ولا يحجم الإسلاميون، في معرض تنديدهم بالمادية الغربية والوثنية الرأسمالية، عن الاستعانة بفكر كبار النقاد الغربيين للحضارة الغربية من أمثال بوبر وكوهن وديمون وفروم وماركيوز. بل إن صحافتهم الفكرية تفسح مجالاً واسعاً لفكر «ما بعد الحداثة»، ويؤكدون على ضرورة مراجعة المسلمات الابستمولوجية ـ وليس فقط المادية والتكنولوجية ـ للحداثة الغربية. بل إنهم لا يترددون حتى في الاستعانة بالفكر النسوي الجديد في الغرب، ليلاحظوا أن «تحرير المرأة» على الطريقة الغربية قد تأدّى إلى استعبادها وتحويلها إلى مجرد يد عاملة وأجيرة، مما أخل إخلالاً خطيراً

بوظيفتها الإنجابية والتربوية والعائلية. ولكن بصرف النظر عن الخطاب «النسوي» النظري للإسلاميين ـ وهو الخطاب الذي يؤكد على أن الإسلام هو وحده الذي أعطى المرأة حقوقها وحريتها وكرامتها ـ فإن التفعيل العملي لهذا الخطاب «التحرري» قد أخذ منحى محافظاً متشدداً. فعلاوة على الدعوة إلى ارتداء «الزي الإسلامي»، رفع الإسلاميون بضعة مطالب «نسوية»، ومنها منع الاختلاط في المدارس بين الجنسين، وحظر الرياضة البدنية النسوية، ومنع المصافحة باليد، وحتى ركوب الباصات المختلطة.

وفي هذا السياق المحافظ نفسه، أفلح الإسلاميون في إغلاق ألف دار للسينما في المدن التركية بذريعة مقاومة الخلاعة والإباحية، وسعوا إلى تحريم بيع الكحول وحتى شراب الكولا، وإلى إزالة التماثيل من الساحات العامة، وإلى إغلاق المواخير، وإلى حظر الفنادق على غير المتزوجين من النزلاء المختلطين. وقد قرن الإسلاميون القول بالعمل، فشنوا غارات متعاقبة على المطاعم والمقاهي التي تقدم لزبائنها الكحول أو وجبات الطعام في أثناء صوم رمضان، مما أدى إلى وقوع اشتباكات وأعمال حرق وقتل، ولا سيما في الشوارع السياحية من أسطنبول التي تتميز بحضور مكثف للتجار وأصحاب المطاعم والمقاهي من «العلويين» الذين يشكلون ثاني أكبر طائفة في تركيا بعد السنيين: ١٧٪ من إجمالي السكان، أي نحواً من عشرة ملايين نسمة. ولئن تبرأ حزب الرفاه رسمياً من هذه الأعمال التي أوقعت في صفوف العلويين ٣٧ قتيلاً في مدينة سيواس في تموز (يوليو) ١٩٩٣، وما بين ١٥ و٣٠ قتيلاً في أسطنبول في آذار (مارس) ١٩٩٥، فإنه لم ينكر احتمال ضلوع بعض عناصره فيها، محتجاً بأنه لا يستطيع السيطرة على ردود الفعل الانفعالية لجميع محازبيه.

وما دمنا بصدد الإشارة إلى الصدامات الطائفية التي شهدتها بعض المدن التركية في السنوات الأخيرة، فلنقل إن حزب الرفاه، برغم مدّعاه الإخائي الإسلامي، لم يفلح قط في أن يكون حزباً إسلامياً جامعاً، بل بقي على الدوام، في برنامجه وتركيبه الاجتماعي، حزباً سنياً. ولكنه خلافاً لأحزاب سياسية إسلامية أخرى في منطقة الشرق الأوسط، لم يشهر قط سلاح التكفير، لا ضد الطائفة العلوية، ولا ضد الدولة التركية التي ينتصر العلويون، أكثر من غيرهم من طوائف المجتمع التركي، لطابعها

العلماني. والواقع أن حزب الرفاه يكاد يكون نموذجاً فريداً في نوعه لحزب إسلامي **شرعي**. فهو لم يشق قط عصا الطاعة على الدولة، ولم يخرج ولم يدعُ قط إلى الخروج عليها. وحتى عندما عمدت السلطات العسكرية أو القضائية إلى حظره، فإنه لم يتحول قط إلى **حزب سري**. بل اكتفى في كل مرة بأن يعاود الولادة الشرعية تحت اسم جديد. وهكذا تقلب وجوده منذ ١٩٧٠ تحت الأسماء الآتية: حزب النظام القومي من ١٩٧٠ إلى ١٩٧١، وحزب السلامة القومية من ١٩٧٢ إلى ١٩٨٠، وحزب الرفاه من ١٩٨٣ إلى ١٩٩٨، وحزب الفضيلة ابتداء من كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٧. وهذا الحرص على البقاء والعمل في إطار الشرعية، ولو في حدودها المتاحة، هو ما يفسر إحجامه، بعكس سائر الأحزاب الإسلامية في العالمين العربي والإسلامي، عن رفع شعار تطبيق الشريعة الإسلامية بحذافيرها. ذلك أن بعض أحكام هذه الشريعة من تعدد الزوجات، ولامساواة المرأة في حقوق الإرث والشهادة وتولي القضاء، وإباحة الرق، والعقوبات الجسدية (قطع يد وجلد ورجم)، تدخل في تعارض مباشر، ليس مع الدستور التركي فحسب، بل كذلك مع شعار **الحداثة الإسلامية** الذي يرفعه الحزب كرد وبديل عن **الحداثة الغربية**. فهو يريد نفسه حزباً لا للرجعى، بل للتقدم الإسلامي. وهو إذ يأخذ في الاعتبار أن تركيا هي البلد الأكثر تقدماً بين سائر الدول الإسلامية، وناتجها القومي هو الأعلى، فإنه يراها هي المؤهلة أكثر من غيرها لقيادة العالم الإسلامي نحو التقدم والوحدة. ولهذا، فإنه يضع رهانه لا على رفض الحداثة، بما هي كذلك، بل على أسلمتها. وإن تكن كل التجربة التاريخية الكمالية قد قامت على استيراد الحداثة وفرضها على المجتمع التركي من فوق، فإن مسعى الحزب إلى إعادة الأسلمة من تحت يمثل في نظره ضمانة لتمخض حداثة إسلامية يتعسّر، مثلها مثل العلمانية، أن ترى النور في غير تركيا. وبهذا المعنى، يمكن القول إن حزب الرفاه، برغم مدعاه الأممي الإسلامي، هو حزب قومي تركي. وبدعوته إلى «تركيا كبرى» رائدة وقائدة للعالم الإسلامي، يكون قد أثبت مديونيته اللاإرادية للأيديولوجيا الكمالية، وحضانته اللاشعورية لجرثومة القومية التي يتهم الغربَ بأنه بثّها في قلب الامبراطورية العثمانية ليفتتها من داخلها.



الهرطقة في المعجم اللاهوتي المسيحي تقابلها البدعة في المعجم الإسلامي. ولكن على حين أن الهرطقة في المعجم الأول لا تعني سوى الخروج على العقيدة القويمة، فإن البدعة مشتقة في العربية من نفس المصدر الذي تُشتق منه كلمة إبداع. فكأن لا مبدع إلا أن يكون مبتدعاً، أي خارجاً في محصلة الحساب على الإجماع والفكر الجماعي. من هنا الطابع «المهرطق» للدراسات المجموعة في هذا الكتاب، والتي لا تقدم أجوبة بقدر ما تثير أسئلة وتعيد صياغة الإشكاليات، ومنها إشكالية الديموقراطية: هل هي ثمرة برسم القطف أم بذرة برسم الزرع؟ وهل هي محض آلية مرهونة بصندوق الاقتراع أم هي أيضاً ثقافة، ومرهونة بالتالي بصندوق جمجمة الرأس؟

ومنها إشكالية العلمانية: أهي محض إفراز للتطور التاريخي للمسيحية أم لها أيضاً بذورها في الإسلام؟ وفي هذه الحال، ما النصاب القرآني الحقيقي لعقيدة الحاكمية الإلهية؟

ومنها إشكالية الترجمة في الإسلام: لا كيف رأت النور، بل كيف قتلت؟ومنها إشكالية الحداثة: هل أوروبا هي التي اخترعتها أم أنها هي التي اخترعت أوروبا؟

وأولاً وأخيراً: لَمِ الممانعة العربية؟ أثقافة كراهية الآخر أم الاعتمال المتفاقم للجرح النرجسي؟

ISBN 1-85516-787-5





